

مكتبة
الدراسات الفلسفية

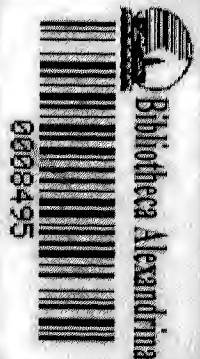
نيقولاى لوسكى
تاريخ الفلسفة الروسية

ترجمة : فؤاد كامل

مراجعة
دكتور زكى نجيب محمود



دار المعارف



١٩٨
١٩٨١
٩٣

تاريخ الفلسفة الروسية

| | |
|------------------------------------|------|
| الجامعة المصرية - مكتبة الإسكندرية | |
| رقم التصنيف: | ٤٥٣ |
| رقم التسجيل: | ٨٨٥٦ |

نيقولاى لوسكى تاريخ الفلسفة الروسية

ترجمة: فؤاد كامل
مراجعة: دكتور زكى نجيب محمود



دار المعارف

General Collection
(Library) (LAC) (LAC)
Library of the Alexandria
University of Alexandria

الفصل الأول

الفلسفة الروسية في القرن الثامن عشر والشطر الأول من القرن التاسع عشر

اكتسبت الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دلالة عالمية، وهذه الدلالة يمكن أن يقال إنها ترتبط بثقافة أمة ما حين تنطوى على قيم تصلح للإنسانية جمعاء. وعلى هذا النحو كانت ثقافة اليونان والرومان في العصور القديمة، وثقافة إنجلترا وفرنسا وألمانيا في العصور الحديثة. وليس من شك أن الثقافة الروسية بالصورة التي كانت عليها قبل الثورة البلشفية قد اتسمت بهذا الطابع العالمي. وللتدليل على صدق هذا القول يكفي أن نذكر أسماء «بوشكين» و«جوجل» و«تورجنيف» و«تولستوى» و«دوستوفسكى»، أو أسماء «جلنكا» و«تشايكوفسكى» و«رمسكى كورساكوف»، أو أن نذكر ما حققه فن المسرح الروسى من انتصارات في ميادين الدراما والأوبرا والباليه. ويكفى أن نذكر أيضا في مجال العلم أسماء «لوباتشفسكى» Lobachevsky و«مندلييف» Mendeleyev و«متشنيكوف» Mechnikov... وما تتميز به اللغة الروسية من جمال وثراء ودقة يمنحها حقا لا نزاع فيه لأن تعد واحدة من اللغات العالمية. وفي مجال الثقافة السياسية - ولنضرب على ذلك مثلا بالمجالس البلدية والقروية ذات الحكم الذاتى - وفي مجال القانون وتنفيذ أحكام القضاء أنشأت روسيا قيما تتضح ما فيها من دلالة عالمية إذا درست الدراسة الكافية، وفهمت فهما واعيا، ووضعت قبل كل شئ في موضعها الصحيح من تطور الدولة الروسية في الفترة التي أعقبت الثورة. ومما لا جدال فيه بالنسبة للأشخاص القادرين على معاناة التجربة الدينية أن الأرثوذكسية في صورتها الروسية تضم بين ثناياها قيما على درجة عالية من الامتياز.. ومن الممكن الكشف عن هذه القيم في يسر في الجانب الجمالى من العبادة الأرثوذكسية الروسية.

وقد يكون من الغريب ألا تنتج ثقافة على هذا القدر من الامتياز شيئا أصيلا في مجال الفلسفة. ومن الحق أن بومة «منيرفا» - وفقا لملاحظة بارعة من ملاحظات هيجل - لا تبدأ الطيران إلا في غيش المساء. وهذه القاعدة تنطبق على تطور الفكر الروسى؛ إذ لم تبدأ الفلسفة الروسية تطورها إلا في القرن التاسع عشر، أى بعد أن طوت الدولة الروسية ألف عام من عمرها.

ولقد اعتنق الشعب الروسى الديانة المسيحية عام ٩٨٨، وما أن ترجمت مؤلفات آباء الكنيسة إلى لغة الكنيسة السلافية حتى كان ذلك أول معرفة للشعب الروسى بالفلسفة. وفى القرن الثانى عشر صدرت ترجمة لمذهب القديس يوحنا السدمشقى فى اللاهوت، وتحتوى هذه الترجمة على الجزء الثالث من كتابه «ينبوع المعرفة» تحت عنوان «القول الفصل عن الايمان الحقيقى». وترجمت المقدمة الفلسفية لهذا الكتاب فى القرن الخامس عشر، وإن ظهرت مقتطفات منها فى كتاب سفياتوسلاف «إزبورنك» Sviatoslav's Izbornik عام ١٠٧٣، وفى القرن الرابع عشر ترجمت مؤلفات «ديونيزيوس الأروباچى» مع شروح بقلم القديس «مكسيم المعترف». وانتشرت هذه الكتب وغيرها من كتب آباء الكنيسة الشرقية فى كثير من الأديرة الروسية^(١).

وحاول بعض رجال الدين من الروس مستعينين بهذه المؤلفات أن يكملوا ما بدأته بيزنطة من أعمال لاهوتية وفلسفية، ومن هؤلاء المطران «بيوترموجيل» Pyotr Mogila فى القرن السابع عشر، والأسقف «فيوفان بروكوبوفتش» Feofan Prokopovich فى مستهل القرن الثامن عشر. كما يجب أن نذكر من غير رجال الدين «جريجورى سكوفورودا» Grigory Skovoroda (١٧٢٢-١٧٩٤) وهو أخلاقى أقام مذهبه أساسا على الكتاب المقدس، غير أنه أدخل بعض نظريات الأفلاطونية المحدثة فى مذهبه (وخاصة فى تفسيره للمادة)، كما أدخل فلسفة فيلون وآباء الكنيسة، والمتصوفة الألمان (فى تعاليمه عن الانسان الباطن والظاهر، وعن الهوية الكامنة فى الروح الانسانى، والكائن الالهى، و«الجدوة» فى قلب الانسان، وهى من التشبيهات المفضلة لدى المتصوفة الألمان)^(٢).

وكانت قرون الاحتلال التترى، ثم الانعزالية التى عانتها دولة موسكو سببا فى حرمان الشعب الروسى من التعرف على الفلسفة الأوروبية الغربية. ولم يتصل المجتمع الروسى بالثقافة الغربية على نطاق واسع إلا بعد أن فتح «بطرس الأكبر» نافذة تطل على أوروبا. وسرعان ما أثر النفوذ الغربى على موقف الشعب من الكنيسة، وشاع التفكير الفولتيرى الحربين طبقة النبلاء.. كما ظهرت من ناحية أخرى رغبة عارمة فى التوغل إلى أغوار سحيفة من الحياة الدينية، والعثور على معنى «المسيحية الحقة»، وتطبيقها فى مجال العمل. وفى النصف الأول من القرن الثامن عشر ظهرت «الماسونية»

(١) فى كتاب «جوليونسكى» عن «تاريخ الكنيسة الروسية» قائمة بأسماء هذه الكتب.

(٢) راجع: مؤلفات «ج. س. سكوفورودا»، بطرسبرج ١٩١٢؛ وكذلك الكتاب الذى ألفه «أرن» بعنوان: «ج. س. سكوفورودا» موسكو ١٩١٢؛ وكتاب «تشيزيفسكى» عن فلسفة «ج. س. سكوفورودا»، وارسو ١٩٣٤.

في روسيا، ولم يكد يبدأ النصف الثاني من هذا القرن حتى انتشرت انتشارا واسعا. وكانت الاتجاهات الفلسفية الرئيسية التي تأثرت بها مرتبطة باسم المتصوف الفرنسى «سان مارتان» (١٧٤٣-١٧٠٣)، والمتصوف الالماني «يعقوب بيمه» (١٥٧٥-١٦٢٤). وقد نشر كتاب «سان مارتان» عن «الأخطاء والحقيقة» في ترجمة روسية عام ١٧٨٥، وظهرت أيضا ترجمة روسية لكتاب «توماس - أ - كمبس» «الاقتداء بالمسيح» وأخرى لكتاب من تأليف اللاهوتى اللوثرى «يوحنا أرنت» Johann Arndt (١٥٥٥-١٦٢١) بعنوان: «المسيحية الحقيقية». وانتشرت ترجمات كثيرة لمؤلفات «يعقوب بيمه» على هيئة مخطوطات، ووجد بعضها طريقه إلى المطبعة.

وكان الماسونيون الأحرار يفهمون المسيحية الحقّة على أنها تطور للحياة الروحية، وتقويم للنفس تقويما أخلاقيا، وحب للجار حبا إيجابيا. وقد بذل «ن. ت. نوفيكوف» N. T. Novikov (١٧٤٤-١٨١٨) جهدا شاقا في نشر الأفكار التى تتألف منها «المسيحية الحقّة»، فنشر عدة كتب وأصدر مجلات ماسونية دورية، ونظم المكتبات المختلفة. ويمكن أن نذكر إلى جانب «نوفيكوف» «أ. ج. شفارتس» I. G. Schwarz (١٧٥١-١٧٨٤)، وهو ألماني كان أستاذا للفلسفة في جامعة موسكو من سنة ١٧٧٩ إلى سنة ١٧٨٢، وكان مؤمنا بالمذاهب الروزيكروشيّة Rosicrucian* وشفغرفا بشرح الفقرات الغامضة من مؤلفات «القديس مارتان» بالرجوع إلى كتاب يعقوب بيمه «السر الأعظم»، وذلك في المحاضرات التى كان يلقيها في منزله. وكان يعتقد أن الله لم يخلق العالم من عدم، وإنما خلقه من ماهيته الباطنة.

وكان يدعو إلى حاجة الإنسان للتقويم الأخلاقى والروحى ويندد بالمثالب والرذائل السياسية والكنيسية التى يقع فيها رجال الدين. وأثناء موته المبكر من اضطهاد الحكومة. وشهّر «نوفيكوف» أيضا بأخطاء الحياة السياسية والكنيسية في روسيا. ولم تلبث القيصرة «كاترين الثانية» أن اعتقلته في قلعة «سكسلبورج»، وأطلق سراحه بعد أربعة أعوام ونصف القيصر «بول الأول» عقب وفاة كاترين.. بيد أن السجن كان قد حطمه جسما وعقلا. وفي سنة ١٧٩٠ أمرت «كاترين العظيمة» بنفى ناقد شهير آخر للحياة الروسية إلى سيبيريا، وهذا الناقد هو «أ. ن. راديشف» A. N. Radishchev.

* وهى مذاهب كانت تعتنقها طائفة ظهرت في أوائل القرن السابع عشر، وكانت تزعم أنها تملك من الحكمة والتقوى أعلى درجاتها، وأنها تستطيع أن ترغم الأرواح والشياطين على خدمتها، وكان شعارها صليبا داخل دائرة ومن هنا جاءت تسميتها. (المترجم)

وقد أطلق «بول الأول» سراحه أيضا بعد وفاة كاترين^(٣).

وكان راديشف (١٧٤٩ - ١٨٠٢) من المثقفين الممتازين، وكانت الامبراطورة كاترين قد بعثت به مع أحد عشر شابا آخرين إلى جامعة ليبتيسج لدراسة «فقه القانون» وبعض الموضوعات الأخرى التي تتصل به، وقضى «راديشف» ستة أعوام بهذه الجامعة من سنة ١٧٦٦ إلى سنة ١٧٧٢ أطلع فيها على النظريات الاجتماعية والفلسفية التي نادى بها «روسو» و «لوك» و «مونتسكيو» و «هلفتيوس»، وليبنيتس» و «هردر» .. وكان خصما عنيدا للأوتوقراطية الحكم المطلق كما كان قيام السخرة من الأمور التي تثير سخطه. وقد عبر عن أفكاره حول هذا الموضوع تعبيراً قويا في كتابه: «الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو»، وكان عقابه على هذا الكتاب النفي إلى سيبيريا.

ويتميز كتاب «راديشف» عن «الانسان وفنائه وخلوده» بدلالة فلسفية، وهو يتألف من أربعة أجزاء، يعرض الكتاب في الجزئين الأولين منه الأدلة المادية التي يمكن أن تساق ضد الخلود، والتي تثبت أن العمليات العقلية ذات خصائص مادية، وأن الحياة العقلية تعتمد على الجسم، وبالتالي فإن فناء الجسم ينطوي على فناء الحياة العقلية أيضا. وفي الجزئين الثالث والرابع ينقض هذه الأدلة ويبين أن الروح الانسانية عبارة «عن كيان مستقل متميز عن الجسم»، وهي «بسيطة غير ممتدة، وغير منقسمة فيما تحس به من مشاعر وأفكار». وإذا لم تتصف الروح بهذه الوحدة لم يعرف الانسان في هذه اللحظة هل هو نفسه كما كان في اللحظة السابقة.. كما كان هو نفسه اليوم كما كان هو نفسه بالأمس». ولما استطاع «أن يتذكر أو يقارن أو يفكر»^(٤).

ويقول «راديشف» أن «هلفتيوس» قد أخطأ حينما أرجع كل معرفة إلى التجربة الحسية، فانا حين أنظر إلى شيء ما بإحدى عيني، ثم أنظر إليه بعيني الأخرى، فإنني أراه في كل مرة. ولكنني لو نظرت إليه بكلتي عيني حصلت على إنطباعين، ولكن على الرغم من هذين الانطباعين فإن إحساس الروح واحد.. وما كان إثنان

(٣) راجع المقال الذي نشره «ف. توكالفسكي» في مجلة وزارة التربية العامة في مايو سنة ١٩١١ تحت عنوان «الاتجاهات الفلسفية للمجتمع الروسي في القرن الثامن عشر»، ومقال «س. ج. فرنادسكي» عن «الماسونية الروسية في عهد القيصرية كاترين الثانية» في «حوليات كلية الآداب بجامعة بطرسبرج» سنة ١٩١٧، وكذلك كتاب «ف. بوجولوبوف» عن «ن. نوفيكوف وعصره»، وموسكو سنة ١٩١٦.

(٤) راديشف: «مجموعة مؤلفاته» الجزء الثاني ص ٢٤٥ موسكو ١٩٠٧، أ. لابسكين: «فلسفة راديشف»، ١٩٢٢.

أمام عيني هو شيء واحد بالنسبة للروح. «وبالمثل حينما أرى جرسا، وأستمع إليه وهو يدق، وألمسه فأحس بصلابته، فإننى أحس حينذاك ثلاثة أحاسيس مختلفة، ومع ذلك أؤلف تصورا واحدا عن الجرس». وهكذا كان «راديشف» يرى في وضوح الفرق بين التجربة الحسية والفكر غير الحسى عن موضوع واحد.

فإذا انتهى «راديشف» إلى هذه النتيجة، ألا وهى أن الروح بسيطة غير منقسمة، إستنتج من ذلك أنها خالدة. ودليله على ذلك أن غاية الحياة هى السعى نحو الكمال والسعادة المطلقة، ولم يخلقنا الله الذى وسعت رحمته كل شيء لكى نكتشف أن هذه الغاية عبارة عن حلم باطل، ومن المعقول إذن أن نفترض أن الانسان سوف يمتلك بعد فناء جسده الحالى جسدا آخر يتناسب مع درجة التطور التى بلغها وأنه سيمضى فى طريقه نحو الكمال (ص ٢٩٣).

ويشير «راديشف» فى عرضه لمذهبه فى البعث إلى «ليينتس» الذى يشبه الانتقال من تجسيد إلى آخر بتحول دودة قبيحة المنظر إلى يرقة، وخروج فراشة جميلة زاهية الألوان من هذه اليرقة (ص ٢٨٨).^(٥)

وكان «راديشف» من المعارضين للتصوف، ومن ثم فإنه لم ينضم إلى جماعة الماسونيين الأحرار. وكان «م.م. سبيرانسكى M.M. Speransky (١٧٧٢-١٨٣٩) السياسى المشهور ماسونيا من عام ١٨١٠ حتى عام ١٨٢٢، وهو العام الذى منعت فيه الحركة الماسونية من روسيا. وكان مطالعا على مؤلفات المتصوفة الأوربيين الغربيين من أمثال تاولر Tauler ورويزبروك Ruysbruck ويعقوب بيمه، وبورداج Pordage والقديس يوحنا الصليبي، ومولينوس Molinos ومدام جيون Mme Guyon وفينيلون Fénelon، كما ترجم إلى الروسية «الافتداء بالمسيح» لـ «توماس - أ - كمبس»، ومختارات من كتابات «تاولر». والحقيقة النهائية فى نظره هى الروح المتحررة من المكان، المالكة لحرية إرادة غير محدودة. والثالوث الالهى هو فى أعماق وجوده «هوة» أو هو «الصمت الخالد». والمبدأ الأثنوى وهو «صوفيا» أو الحكمة عبارة عن تأمل المعرفة الالهية، وهى أم الأشياء جميعا التى توجد خارج الله، وسقوط الملائكة والانسان أتاح الفرصة لوجود المادة الصماء، كما أتاح الفرصة لظهور صورتها المكانية. وكان «سبيرانسكى» يميل إلى نظرية «التجسد» بعد الفناء عودا على بدء، فيقول: إنه على الرغم من أن الكنيسة تستنكر هذه النظرية إلا أنها موجودة لدى الكثيرين من آباء الكنيسة مثل «أوريجن» Origen و«القديس ميثوديوس» Methodius و«پامفيليوس» Pamphilus و«سينيسيوس» Synesius وغيرهم.

(٥) أنظر المقال الذى كتبه «ن. لوسكى» عن نظرية ليينتس فى البعث بإعتبارها تناسخا؛ وذلك فى مجموعة أعمال المعهد الروسى العلمى ببراج» (الجزء الثانى سنة ١٩٣١).

وفي مجال الحياة الروحية كان يستنكر إستبدال الصوم الخارجى بالصوم الداخلى، كما يستنكر أن يحل الترييد الأجوف للألفاظ محل الصلاة الروحية، وكان ينظر إلى العبادة الحرفية للكتاب المقدس بدلا من تقديس الكلمة الحية التى صدرت عن الله .. كان ينظر إلى هذه العبادة لنص الكتاب المقدس على أنها «مسيحية زائفة»^(٦).

وبدأ التطور المتصل للفكر الروسى الفلسفى فى القرن التاسع عشر عندما اجتاز المجتمع الروسى فترة من الحماس للمثالية الألمانية كما دعا إليها «كانت» و «فشته» و «شلنج» و «هيجل». وقد عمل على نشر فلسفة «شلنج» عن الطبيعة والجمال الأساتذة «م.ج. بافلوف» M.G. Pavlov و «د.م. فيلانسكى» D.M. Vellansky وأ.ى. جاليتش N.I. Galich ون.ى. نادزدين N.I. Nadezhdin.

وكان «بافلوف» (١٧٧٣-١٨٤٠) أستاذًا للطبيعة وعلم المعادن والزراعة فى جامعة موسكو. وكان يعتقد أن المبادئ الرئيسية فى تركيب الطبيعة يمكن أن تكتشف عن طريق «الحدس العقلى»، ولا تعمل التجربة إلا على توكيدها فحسب. وفسر الحدس العقلى بأنه التأمل الذاتى للمطلق. أما «نادزدين» (١٨٠٤ - ١٨٥٦) فكان أستاذًا لعلم الجمال فى جامعة موسكو. وقد عرض على طلابه مذهب «شلنج» فى الإبداع اللاشعورى العضوى للعبقرية. وكان «فيلانسكى» (١٧٧٤ - ١٨٤٧) أستاذًا للتشريح وعلم وظائف الأعضاء فى أكاديمية بطرسبرج للطب والجراحة؛ بينما كان جاليتش (١٧٨٣-١٨٤٨) أستاذًا فى معهد بطرسبرج لعلوم التربية منذ عام ١٨٠٥، وقد تحول هذا المعهد فى سنة ١٨١٩ إلى جامعة، وقدم إستقالته عام ١٨٢١ لأنه أثر «كانت» الكافر على المسيح، و «شلنج» على الروح القدس^(٧).

وترجع بداية التفكير الفلسفى المستقل فى روسيا إلى إثنين من أصحاب النزعة السلافية هما «إيفان كيريفسكى» Ivan Kireyevsky و «خوميياكوف» Khomyakov، وفلسفتهما محاولة للتغلب على النمط الألمانى فى التفلسف عن طريق الاستعانة بقوة التفسير الروسى للمسيحية، هذا التفسير القائم على مؤلفات الآباء الشرقيين تغذيه السمات المميزة للحياة الروحية الروسية. ولم يضع «كيريفسكى» أو «خوميياكوف» مذهبًا فى الفلسفة، ولكنهما وضعوا البرنامج، وأسسوا روح الحركة الفلسفية التى تعد أقيم إنتصارات الفكر الروسى وأشدها أصالة.. وأعنى بها المحاولة التى قام بها

(٦) أنظر أ. يلتشانيوف Yelchaninov «تصوفية م.م. سيرانسكى» فى «المجلة اللاهوتية» ١٩٠٦.

(٧) لمعرفة تأثير «شلنج» على الفكر الروسى الفلسفى راجع كتاب ف. ستشكارف V. Serschkareff

«تأثير شلنج على الأدب الروسى فى العشرينات والثلاثينات من القرن التاسع عشر»، ليبسج ١٩٢٩.

المفكرون الروس لوضع تصور متسق للعالم من وجهة نظر المسيحية. وكان «فلاديمير سولوفييف» Vladimir Soloviev أول من أنشأ مذهباً للفلسفة المسيحية يتمشى مع روح الأفكار التي دعا إليها «كيريشسكى» و«خوميياكوف». واقتفى أثره في هذا الطريق رهط بأسره من الفلاسفة. فكان الفلاسفة الدينيون ومنهم الأمير «س.ن. ترويتسكوى» S.N. Trubetskoy وأخوه الأمير «إفجينى ترويتسكوى» Eugene Trubetskoy و«فيدوروف» N. Fyodorov والأب «بافل فلورنسكى» Pavel Florensky والأب «سرجيوس بولجاكوف» Sergius Bulgakov و«إرن» Ern و«ن. برديائف» N. Berdyaev و«ن. لوسكى» N. Lossky و«ل.ب. كارسافين» L.P. Karsavin و«س.ل. فرانك» S.L. Frank و«الأب جورج فلوروفسكى» George Florovsky و«ف. فيشسلافتسف» V. Vysheslavtsev و«ن. أرسنيف» N. Arseniev و«ب. نوفجورودتشف» P. Novgorodtsev و«ى. سبكتورسكى» E. Spektorsky. وما زالت هذه الحركة تنمو وتتطور إلى يومنا هذا. ولما كانت هذه الحركة قد بدأت بالفيلسوفيين «أ. كيريشسكى»، و«خوميياكوف» فإننى أرى من المستحسن عرض حياتهما وتعاليمهما عرضاً مفصلاً.

الفصل الثانى

فلاسفة النزعة السلافية

١ - أ. ف. كيريفسكى I. V. Kireyevsky

سأشير حين أتحدث عن الفلاسفة الروس، إشارات مقتضبة إلى أصلهم الاجتماعى والظروف التى اكتنفت حياتهم، وذلك لكى أقدم للقارئ فكرة عن الثقافة الروسية بوجه عام.

ولد «إيفان كيريفسكى» فى موسكو فى ٢٠ مارس سنة ١٨٠٦، وكان والده من النبلاء أصحاب الأقطان. وتوفى «إيفان» إثر إصابته بالكوليرا فى سان بطرسبرج فى ١١ يونيو سنة ١٨٥٦، وأنفق فيلسوفنا طفولته كلها، وشطرا من شبابه ومعظم حياته اللاحقة فى قرية «دولبينو» مسقط رأسه بالقرب من «بيليف» فى إقليم «تولا». وتلقى فى الريف أول الأمر نصيبا طيبا من التعليم المنزلى تحت إشراف الشاعر الرومانتيكى «ف. أ. زوكوفسكى» V. A. Zhukovsky، ثم تحت إشراف زوج أمه «أ. أ. الاجين» A. A. Elagin فيما بعد، ويمكننا أن نتبين الى أى مدى ظهرت مواهبه إذا علمنا أنه كان لاعباً ممتازا للشطرنج ولما يتجاوز السابعة من عمره. ففى سنة ١٨١٣ رفض الجنرال الفرنسى الأسير «بونامى» Bonami أن يلعبه خوفا من أن يهزم أمام طفل فى السابعة من عمره، فقد تتبع عدة ساعات لعب الطفل فى لهفة شديدة فأراه يهزم دون عناء الضباط الآخرين من الفرنسيين^(١). «وفى سن العاشرة كان على معرفة طيبة بروائع الأدب الروسى والأدب الفرنسى الكلاسيكى فى لغته الأصلية، وفى الثانية عشرة كان قد أتقن الألمانية إتقاناً تاماً، وشرع يتعلم اللاتينية فى سن السادسة عشرة أثناء إقامته فى موسكو، ولم يحذق هاتين اللغتين الا فى الأربعين من عمره، وذلك لكى يقرأ آباء الكنيسة فى مؤلفاتهم الأصلية، وحتى يستطيع أن ينقد الترجمة الروسية التى نشرها القديس «مكسيم المعترف».

وقد بدأ اهتمامه بالفلسفة ولما يزل صبيا، ويرجع هذا الاهتمام إلى «أ. أ. الاجين» الذى أطلع على مؤلفات شلنج سنة ١٨١٩، وأخذ يترجم كتاب «شلنج» بعنوان «رسائل فلسفية عن القطعية والنقدية» (١٧٩٦). وذلك بعد أن أحس نحو هذا الفيلسوف الألمانى بجاذبية شديدة.

(١) كيريفسكى: «مجموعة أعماله» فى مجلدين نشرهما «جرشنسون» - ١- ٤ موسكو ١٩١١، والاشارة هنا إلى الأسرى الفرنسيين من جيش نابوليون عقب الحملة التى شنّها نابوليون سنة ١٨١٢.

في عام ١٨٢٢ انتقلت عائلة أمه بقضها وقضيضها إلى موسكو. وهناك استمع «كيريفسكى» كما استمع غيره إلى المحاضرات العامة التي يلقيها «بافلوف» تلميذ «شلنج» عن فلسفة أستاذه.

وفي موسكو كان ضمن مجموعة من الباحثين الشباب (شيفيرف Shevyrev وبوجودين Pogodin) والشعراء والكاتب (د. فينيفيتينوف D. Venevitinov والامير ف. أوديفسكى V. Odoevsky وغيرهما). وانتفع من هذا الجو الثقافي الذي يحيط به، ولكنه هو نفسه لم ينتج عملا من الأعمال الأدبية، وهذا يرجع إلى أنه كان مكتفيا بحياته الباطنة ولا يرى مبررا للتعبير عن نفسه بالكتابة أو إلقاء المحاضرات شأنه في ذلك شأن كثير من الموهبين الروس. فهو يكتب مثلا لأصدقائه ردا على عرض تقدموا به لكي يعمل محررا بصحيفة «الموسكوفي» Muscovite سنة ١٨٤٥ بأن هذا عمل مفيد له، ويقول: «إننى في حاجة إلى حافز خارجي عاجل لكي يثير نشاطى»^(٢)

ولم يكن «كيريفسكى» يملك تلك الملامح السلبية في الشخصية التي تدفع كثيرا من الناس إلى النشاط الخارجى العنيف مثل الطموح والخصومة وحب الجدل والتعطش إلى الكشف عن نقط الخصم الضعيفة والانتصار عليه.. وإنما كانت طبيعته المرفهة تتطلع قبل كل شيء إلى السلام والهدوء والحب^(٣). ولم تكن لضربات القدر والعقبات التي اعترضت طريق تكوين شخصيته الأدبية رد عنيف في نفسه، بل دفعته إلى الانطواء على ذاته، والاندفاع للمشيشة الآلهية، والخضوع لذلك «المولى الذي يعرف أحسن مما نعرف كيف ينبغي أن يتطور الذهن الانسانى». وهو يرى أن القلب أو الشعور هو الذى يحتل مكان الصدارة من حياة الشخصية، وهو يؤثر من بين المشاعر والحالات النفسية جميعا شعور الحزن. وكان يعتقد أن شعور الحزن يمنحنا نفاذا خاصا إلى معنى الحياة وإلى ما فيها من ثراء (الجزء الأول، ص ٧).

وفي عام ١٨٢٩ وقع «كيريفسكى» في غرام «ناتاليا بتروفنا أربنيقا» وتقدم لخطبتها، غير أنه قوبل بالرفض بسبب علاقة قرابة قديمة بين الأسرتين، وصدمة هذه الحادثة صدمة عنيفة حتى قال عنه «بوجودين»: «إنه ينفق حياته مضطجعا فوق وسادة يحتسى القهوة ويدخن الغليون»^(٤). وجزعت أسرته، وخشى الأطباء أن يصاب بانهايار تام، فبعثوا به في رحلة إلى الخارج للتسرية عن نفسه، فأمضى عام ١٨٣٠ في زيارة برلين ودرسدن وميونخ.

(٢) رسائل إلى زوكوفسكى (مجلد، ص ٢٣٦) وإلى خوميكوف (مجلد ٢ ص ٢٣١)، وكتب بهذا المعنى أيضا إلى شيفيرف في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٣١ بالاشارة إلى طبع مجلة «الأوربي».

(٣) جيرشنسون: «مذكرات تاريخية»، ص ١.

(٤) بارسكوف: «حياة بوجدوين وأعماله»، ج ٢ ص ٣١٠.

وفي برلين التقى بهيجل وأتباعه ومن بينهم «هانز» و«ميشليه» واستمع إلى محاضراتهما، كما التقى في ميونخ «بشلنج» و«أويكن» Oeken وواظب على الاستماع إلى ما يلقيانه من محاضرات.

ولما عاد إلى روسيا بدأ في إصدار مجلة «الأوروبي» عام ١٨٣١، غير أن هذه المجلة أغلقت بعد صدور عددها الثاني بسبب مقال نشره «كيريفسكى» تحت عنوان: «القرن التاسع عشر»، وكان سبب الإلغاء قائما على أساس كلمات للإمبراطور «نيقولا الأول» الذي قرأ المقال، وهذا السبب هو أن الكاتب يدعى أنه لا يتكلم عن السياسة، وإنما يتحدث عن الأدب، غير أن نيته كانت تتجه إلى شيء آخر مختلف تمام الاختلاف، إذا كان يعنى «بالتربية» الحرية، ويد «نشاط الذهن» الثورة، بينما لم يكن الاتجاه الوسط المصطنع شيئا آخر غير الحكومة الدستورية. وكان هذا التبرير العجيب أشبه بهذيان مجنون يعانى من «خوف الاضطهاد»، وكان من المحتمل أن ينفى «كيريفسكى» من العاصمة، لو لم يدافع عنه «زوكوفسكى»، ولم يكتب «كيريفسكى» شيئا تقريبا زهاء أحد عشر عاما من جراء هذه الصدمة.

وفي عام ١٨٤٥ اشترك في تحرير مجلة «المسكوفى» The Muscovite، ولكنه ترك هذا العمل لأنه لم يتلق إذنا رسميا بشغل هذا المنصب. وبدأ الفلاسفة أصحاب النزعة السلافية ينشرون عام ١٨٥٢ «متنوعات من موسكو»، غير أن المطبوعات صودرت بعد ظهور الكتاب الأول منها لأنه «ينشر أفكارا ضارة سخيفة»، وكان السبب الرئيسى لهذه المصادرة هو مقال «كيريفسكى» عن «طبيعة المدنية الأوروبية». ووضع «كيريفسكى» نفسه تحت مراقبة البوليس. ولم يكن مما يبعث على الدهشة أن «يرتسم الحزن فوق جبين هذا الرجل» الذى يدرك رسالته لخدمة بلده في ميدان الأدب. وقد كتب «هرتسن»، الداعية الروسى الشهير والمهاجر الذى أصدر المجلة الثورية «الناقوس».. كتب يصف مظهر «كيريفسكى» بأنه «يعيد إلى الأذهان صورة الهدوء الحزين الذى ينتشر فوق ثبج البحر بعد غرق إحدى السفن».

ولو علمت جوهر تعاليم «كيريفسكى» ومثله العليا لأصابتك الدهشة من إمكان اضطهاد مثل هذا المفكر النبيل على هذه الصورة المضحكة، ذلك أن كتاباته لم تكن بأية حال من الأحوال خطرا على النظام الاجتماعى. ولعلك ترى أن حرمان الناس من حرية القول كما كانت الحال في روسيا أثناء حكم القيصر «نيقولا الاول» — لا يمكن أن يكون ممكنا إلا في ظروف بدائية همجية. وفي هذه الحالة ستكون قد جانببت الصواب، فحتى يومنا هذا وفي بلاد كاوربا الغربية التى بلغت شأوا عاليا من الحضارة، وبعد ذلك الكفاح الطويل من أجل الحرية، مازالت هناك حكومات تضطهد حرية القول والفكر اضطهادا عنيفا كما هى الحال

في البلاد الفاشية. فلا تسارع إذن إذا سمعت عن ضروب القسوة التي شاعت في عصر «نيقولا الأول» بالقفز إلى النتائج العامة عن الثقافة الروسية والدولة الروسية، والعقل الروسى.

وأخذ «كيريفسكى» في أثناء مقامه بالريف يعد في الأعوام الأخيرة من حياته كتابا بعنوان: «دروس في الفلسفة». وكان يبرح عزبته ليتردد كثيرا على دير «أوبتينا بوستين» (وهو دير في مقاطعة كالوجا اشتهر بقساوسته الكبار، ويستطيع من لا يعرف كثيرا عن الثقافة الروسية أن يطلع على صورة لقسيس «كبير» في رواية الأخوة كارامازوف لدوستويفسكى حيث رسم فيها المؤلف شخصية الأب «زوسيم»).

وكان «كيريفسكى»، مرتبطا بهذا الدير بعلاقات وثيقة مع «الكبار» وخاصة بالأب «ماكاري»، وكذلك بما أصدره من أعمال أدبية ينصح فيها بترجمة مؤلفات «آباء الكنيسة» ونشرها.

ولم تلبث الحرية أن انتشرت في الجورة أخرى بعد وفاة «نيقولا الأول» واعتلاء «الاسكندر الثانى» عرش روسيا. وفي عام ١٨٥٦ أسست مجلة «المحادثة الروسية» يحررها صديق «كيريفسكى» «كوشيليف» Koshelév، وهو فيلسوف من أصحاب النزعة السلافية. وفي هذه المجلة نشر كيريفسكى مقالا بعنوان: «إمكان المبادئ الجديدة في الفلسفة وضرورتها»، وكان المقصود من هذا المقال أن يصبح مقدمة لعمل ضخم، ولكنه كان في الواقع آخر مقال كتبه «كيريفسكى» إذ ذهب في شهر يونيو إلى زيارة ابنه سان بطرسبرج، فأصيب بالكوليرا وقضى نحبه، ودفن في دير «أوبتينا بوستين».

وكان «كيريفسكى» قد وضع الخطط وهو في سن الثامنة والعشرين (وذلك في خطاب بعث به إلى أ.أ. كوشيليف سنة ١٨٢٧) للانضمام إلى أصدقائه في تأليف عمل أدبى لمصلحة الوطن، وكتب يقول: «ماذا يمكن أن يستحيل علينا إذا اشتركنا سنويا في عمل واحد» أو يقول: «إننا سوف نعيد الحق للدين الصادق، وسنعمل على التوفيق بين التهذيب الخارجى والأخلاق الحقيقية، وسوف نبعث في الناس حب الحقيقة، وسوف نستبدل «بالحررية» الحمقاء حب القانون، وسوف نرفع طهارة الحياة فوق طهارة الأسلوب.» (ج ١ - ص ١٠).

ولم تكن «الأرثوذكسية» هى ذلك الدين الذى يتحدث عنه «كيريفسكى» في هذه اللحظة من حياته، وهذا واضح لأنه بعد مرور سبعة أعوام على هذه الفترة، وفي سنة ١٨٣٤ عندما تزوج «ناتاليا بتروفنا أربنيثا»، لم يكن راضيا عن مواظبتها على أداء الطقوس

والشعائر الدينية «أما هي فقد أصابتها الدهشة المحزنة من افتقاره إلى الإيمان، وإهماله لشعائر الكنيسة الأرثوذكسية» كما يقول «كوشيليف». ولما كان يحترم مشاعرها الدينية فإنه وعد بتجنب التجديف في حضورها^(٦). وليس من الممكن أن نتحدث عن عودته إلى الكنيسة الأرثوذكسية قبل عام ١٨٤٠. ومن الجلى أنه أحتفظ من شبابه ببعض تعاليم الدين غير أنه من العسير علينا أن نحدد هذه التعاليم التي أحتفظ بها. ويقول «كوشيليف»: «إن المجتمع الفلسفى الذى كان كيريفسكى عضوا فيه أحل الفلسفة الألمانية في نفوس الشباب محل الدين».

ومهما يكن من أمر فقد كان من الواضح أن الانجيل هو الكتاب الذى يقرؤه «كيريفسكى» أكثر من غيره حتى في تلك الفترة، يدل على ذلك أنه طلب من شقيقته أثناء زيارته لبرلين سنة ١٨٣٠ أن تنسخ له فقرة من أحد الاناجيل في كل خطاب تبعث به إليه، وكان يريد في المحل الأول أن يتيح لها الفرصة لدراسة الاناجيل، وأن يجعل رسائلها من جهة أخرى «نابعة على قدر الامكان من القلب» (ج ١ ص ٢١٨).

وأظهر «كيريفسكى» في الوقت نفسه قدرة على ملاحظة تلك الفروق الدقيقة التى تتميز بها الحياة العقلية، والتى تقترب من التجربة الصوفية، وترغمنا على الاعتراف بوجود روابط عميقة وثيقة بين الناس وبين جميع الكائنات بوجه عام. وكتب إلى أخته من برلين يحدثها عن أحلامه فقال: «إنها ليست تافهة في نظري، فإن أفضل شطر في حياتي أنفقته في الأحلام. ولكي تعلمي كيف تتحدثين عن حلم فينبغى أن أعلمك كيف تميزين صفات الأحلام عامة والأحلام: «تتوقف على هؤلاء الذين تشير إليهم» (١٨٣٠، ج ٢، ص ٢٢١).

بل لقد عبر «كيريفسكى» عن فكرة أشد من ذلك إثارة للدهشة فيما يتعلق بموت «الكونت ميخائيل فييلجورسكى» في الحرب، فقال: «إذا كان الشعور الذى يطويه فؤادنا جزءا من حياته الباطنة، فمن الواضح أن قلبنا يصبح مستقرا له، ولا تكون الصلة بينهما مثالية فحسب، بل واقعية أيضا» (١٨٥٥، ج ٢، ص ٢٩٠). مثل هذه الأفكار لم تكن نتيجة للاستدلال المنطقى، وإنما توحى بها إلينا التجربة التى نعانيها بعد موت من نحب.

وكان الدين الذى يقوم على أساس فلسفى ويرتبط بالتجربة الصوفية الشخصية يسير جنباً إلى جنب في نفس الشاب «كيريفسكى» مع حبه القوى لروسيا وإيمانه بمصيرها العظيم. وكان يقول إنه في التاريخ الحديث يوجد دائماً دولة هى حاضرة الدول الأخرى إن صح هذا التعبير، فهى كالقلب الذى تنبع منه وتصب فيه كل الدماء، وكل القوى الحية في مدينة الشعوب. «وتقف إنجلترا وألمانيا الآن في قمة

(٦) كوشيليف: «قصة هداية كيريفسكى»، ص ١ - ص ٢٨٥.

المدنية الأوروبية وهما تتميزان في الوقت الحاضر بجانب واحد من النضج . وهو يعتقد أن دور روسيا سيأتي بعدهما، ولكن بعد أن تملك جميع جوانب التنوير الأوربي فتصبح الزعيمة الروحية لأوروبا كلها^(٧).

وعندما عاد من رحلته في الخارج أنشأ مجلته «الأوربي» الذي يدل اسمها نفسه على أى مستوى عال وضع «كيريفسكى» واجب روسيا من تمثيل جميع مبادئ التنوير الأوربي. ويقول في خطاب بعث به إلى «زوكوفسكى» إنه بعد حصوله على جميع المجالات والكتب الجديدة: «أحب أن أدرس في فصل في إحدى الجامعات الأوروبية، وأن تكون مجلتي أشبه بمذكرات طالب مثابر وبذلك تنفع هؤلاء الذين لا يفسح لهم الوقت أو تتاح لهم الوسائل للاستماع مباشرة إلى المحاضرات» (١٨٣١، ج ٢، ص ٢٢٤).

وأيا كان الأمر فينبغي ألا نفترض أن رحلته إلى أوروبا الغربية حيث إلتقى بأفضل العقول في ذلك العصر، قد استعبدت «كيريفسكى» لأوروبا؛ ذلك أن حضارة أوروبا الغربية قد أثرت عليه تأثيرا عكسيا بمالها من جانب واحد هو «نزعتها العقلية الضيقة». وقد كان يقدر الروح المدرسية في ألمانيا تقديرا كبيرا، ولكنه مع ذلك كان يرى أن ألمانيا تتسم عامة بالغباء والتحجر والصفاقة.

ونستطيع أن نلمح نفوره من النزعة العقلية التافهة من رسالة ينتقد فيها محاضرة لشلاير ماخر عن بعث السيد المسيح. ويقول «كيريفسكى»: «إن هذا الموضوع يفضى بالفيلسوف المسيحي إلى قمة تصوره للعالم حيث يظهر كل ما بين الفلسفة والإيمان من تقابل، وبالتالي كل ما فيهما من امتلاء وتمام. وضرورة الاعتراف بهذا الإيمان متضمنة في الموضوع نفسه. ولا يستطيع أن يتصرف خلاف ذلك حتى لو أراد. والدليل على ذلك أنه يريد ولكنه لا يستطيع». و«كان يبدو كأنه يريد أن يتجنب الفكرة الرئيسية في تعاليمه» و«بدلا من أن يضم موضوعه فورا في سؤال واحد، أخذ يدور حوله في سلسلة من الأسئلة الناقصة البعيدة عن الموضوع، فهو يتساءل مثلا: هل حل الفساد بجسد المسيح أو لا؟ وهل تركت فيه جذوة غير ملحوظة من الحياة، وهل كان موته موتا كاملا؟.. وهكذا» (ج ١ ص ٣١).

ولم يكن «كيريفسكى» يشك في أن «شلاير ماخر» مؤمن مخلص وأنه له عقلية تمتاز بالذكاء الثاقب كما تدل على ذلك ترجماته لأفلاطون. وتفسر السطحية التي اتصفت بها محاضراته بأن «معتقدات قلبه قد تألفت منفصلة عن اعتقاداته العقلية» (ج ١ - ص ٣٢).

(٧) استعراض للأدب الرومى في سنة ١٨٢٩. (ج ٢ ص ٣٨).

وهو «يؤمن بقلبه ويريد أن يؤمن برأسه. ومذهبه أشبه بمعبد وثنى تحول إلى كنيسة مسيحية تتحدث كل مظاهرها الخارجية وكل حجر وكل زينة فيها بلغة الوثنية، بينما تنشد في الداخل التراتيل للمسيح والسيدة العذراء» (ج ١ ص ٣٢).

ومن هذه الآراء النقدية نستطيع أن نتبين المبدأ الأساسى فى تفكير «كيرفسكى» الذى تلا هذه الفترة، وهو المبدأ الذى اعتبره فيما بعد الفضيلة الجوهرية فى طبيعة العقلية الروسية وشخصيتها.

وهذا المبدأ هو «الشمول». والشمول فى عمل العقل يتألف من مجهود الانسان فى الجمع بين قواه المختلفة كلها. والشرط فى هذا التجميع هو ألا ينظر إلى قدرته المنطقية المجردة على أنها الأداة الوحيدة لادراك الحقيقة، وألا يرى أن شعور الوجد دليل لا يخطئ على الحقيقة رغم أنه لم ينسق مع قوى الروح الأخرى، وألا يعتبر شطحات التفكير الجمالى منعزلة عن غيرها من التصورات هاديا أكيدا لفهم طبيعة العالم النهائية، (بل ينبغى ألا يقبل الحكم الباطنى لشعور أقل أو أكثر صفاء إذا تحدى الملكات العقلية الأخرى على أنه الحكم النهائى المتصف بأعلى ضروب العدل)^(٨)، بل ينبغى ألا نفكر فى حب القلب المتحكم تفكيراً منفصلاً عن مطالب الروح الأخرى، ونعده معلماً منزهاً عن الخطأ فى تحقيق الخير الاسمى. بل يجب على الانسان أن يبحث دائماً فى أعماق روحه عن ذلك الأساس الداخلى للفهم حيث تتحد جميع الملكات المنفصلة فى كل^٩ حتى من الرؤية الروحية^(٩).

وفى مرحلة عليا من مراحل التطور الأخلاقى يرفع الذهن إلى مصاف «الرؤية الروحية» التى لا يمكن بدونها معاينة الحقيقة الالهية (ج ١ ص ٢٥١)، ويرفع الفكر حتى يصل إلى «اتفاق متعاطف مع الايمان» (ج ١ ص ٢٤٩)، ويعد الايمان (والوحى) بالنسبة للفكر فى هذه الحالة «بمثابة سلطة خارجية وداخلية، وأقصى أنواع التعقل التى تشيع الحياة فى الذهن» (ج ١ ص ٢٥٠). وليس الايمان هو تصديق ما يؤكد الآخرون. «إنه» اتصال حقيقى بما هو إلهى، بالعالم العلوى، بالسماء، بالله.. (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٩)، وبعبارة أخرى يعتقد «كيرفسكى» أن الانسان حينما يوحد جميع قواه الروحية فى كل منسجم، من فكر وشعور وإحساس جمالى، وحب قلبى، وضمير، وإرادة منزهة تسعى نحو الحقية فإنه فى هذه الحالة يكتسب قدرة على الحدس الصوفى والتأمل الذى يجعل من اليسير عليه الوصول إلى حقائق

(٨) هذه الفقرة الموضوعية بين قوسين حذفها الرقيب، وقد خمنت أنها كانت فى هذا المكان..
أنظر ج ١ ص ٢٨٧. «المؤلف».

(٩) ج ١ ص ٢٤٩. «إمكان المبادئ الجديدة فى الفلسفة وضرورتها (المحادثة الروسية ١٨٥٦).

تفوق العقل عن الله وعلاقته بالعالم. والايمان الذى تنطوى عليه جوانح مثل هذا الرجل ليس مجرد ثقة بالسلطة الخارجية، وبكلمة الوحي المكتوبة، بل «رؤية حية كاملة للذهن».

وقد وجد «كيريفسكى» بذور هذه الفلسفة لدى آباء الكنيسة؛ ولذلك فهو يقول إن أقصى تطور لتعاليمهم، ذلك التطور الذى يتجاوب مع الحالة الحاضرة للعلم، ويستجيب لمطالب الذهن الحديث وما يضعه من أسئلة - سدا التطور سيقضى على التناقض السبيل بين العقل والاعتقاد، وبين المعتقدات الداخلية، والحياة الخارجية (مقتطفات ١ ص ٢٧٠)، ومثل هذه المعرفة «يجب أن توفق بين الايمان والعقل»، كما يجب أن تؤكد الحقيقة الروحية بما تتسم به من تفوق ظاهر على الحقيقة الطبيعية، وأن تسمو بهذه الحقيقة الطبيعية عن طريق علاقتها الصحيحة بالحقيقة الروحية، وأن تربط فى النهاية بين الحقيقتين فى فكر حى واحد» (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٢).

هذه المعرفة القائمة على الوحدة التامة بين جميع القوى الروحية تختلف اختلافا جوهريا عن المعرفة التى نصل إليها عن طريق «العقل المنطقى المجرد منقسما عن الارادة».

ومن الحق أن «الرجل المفكر يجب أن يجتاز بمعرفته خلال منطقة المنطق» ولكنه ينبغي يعرف أن ما يصل إليه بهذا ليس هو قمة المعرفة وإنما هو نقطة انطلاق فقط. فالمعرفة فوق المنطق حيث لا يكون النور شمعة بل حياة. وهنا تنمو الارادة جنبا إلى جنب مع الفكر» (١٨٤٠ رسالة إلى خومياكوف ج ١ ص ٦٧).

وفى هذه المعرفة نبلى تلك المبادئ التى «لا يمكن التعبير عنها» وإلى تلك المنطقة من الروح التى ترتبط بالمنطقة التى «لا حل فيها» (ج ١ ص ٦٧).

ومن الواضح أن «كيريفسكى» كان يصعب نصب عينيه إدراك المبادئ بعد - المنطقية metalogical للوجود التى تكمن وراء أعماق التحديدات الكمية والكيفية. هذه التحديدات إذا أخذت وحدها تنحل فى الزمان والمكان ولا ترتبط إلا بعلاقات خارجية «يمكن التعبير عنها فى تصورات عقلية. وحضور «المبادئ بعد-المنطقية» وحدها مثل المطلق أو الله طالما كان يخلق العالم ككل متكامل، وكذلك تلك المبادئ الأخرى مثل الأنا الجوهرية الفردية التى تبدع الوجود الحقيقى بوصفه تحقيقات لها فى الزمان والمكان، هذه المبادئ وحدها هى التى تجعل من الممكن قيام العلاقات الداخلية فى العالم، وإنشاء روابط الحب والتعاطف، والاستبصار الحدسى، والتجربة الصوفية، وهلم جرا.

والعقل الذى لا يرى هذا الجانب من العالم، والذى لا يقوم إلا بتجريد العناصر العقلية والتقديرات الكيفية والكمية، والعلاقات الزمانية والمكانية من مضمونها، مثل هذا العقل فقير مقصور على جانب واحد، وينتهى به الأمر حتما إلى طريق مسدود.

والمدينة الأوروبية الغربية لا تعرف غير التجربة الشخصية والعقل كمنبع للمعرفة^(١٠)، والنتيجة هي ظهور التجريد الصوري أو ما يسمى بالنزعة العقلية عند المفكرين، والنزعة الحسية المجردة المعروفة بالوضعية. Positivism عند بعضهم الآخر^(١١). وتتمثل هذه الخصائص في الحياة الاجتماعية على صورة المذهب المنطقي في القانون الروماني، ولكنها في الحياة الاجتماعية والعائلية تشوه العلاقات الطبيعية والأخلاقية بين الناس (ص ١٨٦ من المدينة الأوروبية). وتفضي الخصائص العقلية في الكنيسة الرومانية إلى أن يرى رجالها وحدة الكنيسة متمثلة في الوحدة الخارجية للأسقفية» وهم يعززون لأعمال الإنسان الظاهرة «قيمة أساسية»، ويحددون من بين وسائل الخلاص «مدة معينة للتطهر»، وينشئون مذهباً عن «فيض الخير في الأعمال الظاهرة»، وإمكان استغلال هذا الفيض لتغطية عجز الآخرين». (ج ١ ص ١٨٩) وفي الفلسفة حاول فلاسفة العصر الوسيط التعبير عن نسق المعرفة بأسره في صورة سلسلة من الأقيسة المنطقية (ج ١ ص ١٩٤) بل إن «ديكارت» وهو منشئ الفلسفة الحديثة كان في عمية غريبة عن الحقيقة الحية حتى أنه لم ير الشعور الداخلي المباشر بوجوده الذاتي مقنعاً إلا بعد أن استدل عليه بالقياس المنطقي المجرد^(١٢). «وكان من الممكن أن تتوسع فرنسا في إقامة فلسفة وضعية مستقلة لولا ظهور «باسكال» و«فينيلون» وفلاسفة «بور - رويال». فقد أشار باسكال إلى طرائق في التفكير أعلى من أساليب الاسكولائيين الرومان، والفلسفة العقلية (في قوله بمنطق القلب والتجربة الدينية، إلخ.)، بينما دافع «فينيلون» عن «مدام جيون» وجمع تعاليم آباء الكنيسة عن الحياة الباطنة.. غير أن اليسوعيين (الجزويت) حطموها هذه الحركة، وأرغم منطق بوسويه الباراد فينيلون عن طريق «سلطة البابا على أن يسحب معتقداته المقدسة احتراماً للنزاهة البابوية» فماذا كانت النتيجة؟ استسلمت فرنسا «لضحك فولتير».. وللمذاهب الهادمة للدين^(١٣).

ولم يستطع «اسبينوزا» عندما صاغ مذهبه الفلسفي في سلسلة من الأقيسة المنطقية أن يجد «الخالق الحي» للعالم، كما لم يستطع أن يعثر في الإنسان على «حريته الباطنة» (ج ١ ص ١٩٦)، أما ليبنتس فلم يستطع أن يلحظ أثناء سعيه في الربط بين التصورات المجردة الارتباط السببي الحي بين العمليات الجسمية

(١٠) «طبيعة المدينة الأوروبية» (متنوعات من موسكو ج ١ ص ١٧٧ - ١٨٥٢)

(١١) رد على خومياكوف ١، ٣ المكتوب سنة ١٨٣٩.

(١٢) الجزء الأول ص ١٩٦ - يخطئ كيريشسكي حينما يعتبر «الكوجيتو» الديكارتى قياساً منطقياً.

(١٣) المبادئ الجديدة ج ١ ص ٢٣١ - ١٨٥٦.

والعقلية، ولجأ إلى نظرية «الانسجام الأزلي». ورأى «فشته» في العالم الخارجى طيفا من أطياف الخيال (ج ١ ص ١٩٧)، وطور «هيجل» فلسفته كلها - عن طريق المنهج الديالكتيكي - باعتبارها مذهباً من التطور الذاتى المنطقى للعقل، ولكنه أدرك حينما طبق هذا المنهج إلى أقصى مداه الحدود التى يقف عندها الفكر الفلسفى، ولاحظ أن العملية الديالكتيكية كلها عبارته عن حقيقة ممكنة، وليست حقيقة واقعية. وأنها «تتطلب لتحقيقها نوعاً آخر من التفكير قادر على الإدراك الإيجابى لا الافتراض، وقادر على أن يقف فى موضع أعلى من التطور الذاتى المنطقى كما تعلو الحقيقة الواقعة على مجرد الامكان» (مبادئ جديدة - ج ١ ص ٢٥٩). وجزير بالملاحظة أن «كيريفسكى» يعرف كيف دافع «هيجل» عن فلسفته إزاء تهمة النزعة العقلية، فهو يقول «إن «هيجل» يعتقد أن الذهن يستخلص معرفته من قوانين الضرورة العقلية، ولا يستخلصها من تصور مجرد، ولكن من ينبوع الشعور الذاتى حيث يتحد الوجود والفكر فى هوية غير مشروطة بشرط» (ج ١ ص ٢٥٨).

ولكنه على حق حين يتهم (هيجل) بإصراره على النشاط المنطقى مادام هيجل يريد أن يفهم كل شىء طبقاً لقوانين الضرورة العقلية. وأضيف أنا على هذا الأساس أن الله فى مذهبه ليس هو خالق العالم، وأن مذهبه ليس مذهباً مؤلهاً theism ولكنه مذهب فى وحدة الوجود pantheism.

أما «شلنج» فقد أدرك فى ذروة تطوره «الطبيعية المحدودة للفكر العقلى» (ج ١ ص ١٩٨) وأقام مذهباً جديداً للفلسفة يوحد فى ذاته جانبين متضادين، أحدهما حقيقى سلبى يبين إفلاس التفكير العقلى، والآخر إيجابى فاشل عند شلنج، ويتألف من الاعتراف بضرورة «الوحي الإلهى»، و«الايمان الحى» على أنه أعلى صور العقل. غير أن «شلنج» لم يرتد إلى المسيحية مباشرة (المبادئ الجديدة ج ١، ص ٢٦١)، وكان يفهم حدود البروتستانتية التى تستنكر التقليد، ولكنه لم يكن يستطيع أن يعود إلى حظيرة الكنيسة الرومانية التى تخط بين التقليد الحقيقى والتقليد المزيف. وكان يستطيع بقواه الخاصة أن «يكتسب من التقليد المسيحى المختلط ما يتجاوب مع فهمه الباطنى للحقيقة المسيحية، وإنها لمهمة تدعو إلى الأسى أن يكون الشخص إيمانه الخاص». وأخذ يبحث فى الميثولوجيا (علم الأساطير) القديمة عن «آثار للوحي الذى داخله الفساد» ولهذا تختلف فلسفته عن المسيحية فى فهمه لأهم معتقداتها، بينما نراه فى منهجه نفسه للفهم لا يسمو إلى الوعى الكامل بالعقل المؤمن. (ج ١ ص ٢٦٠-٢٦٤) ولا يصل إلى تلك الحالة التى تتكشف فيها «حقائق العقل العليا، ورؤاه الحية» (ج ١ ص ١٧٨). ونظراً لهذا كله لا يمكن أن ينتفع الروس من

فلسفة شلنج والفلسفة الألمانية إلا بوصفها درجة مناسبة في الانتقال إلى التفلسف المستقل» (ج ١ ص ٢٦٤) حيث يمكن أن يتخذوا من آباء الكنيسة عوناً إيجابياً. هذا هو في الواقع تاريخ التطور الخاص لتفكير «كيريفسكى». ويقول لنا صديقه «كوشيليف» صاحب النزعة السلافية إن كيريفسكى بعد أن تزوج سنة ١٨٣٤، قدم لزوجته في العام الثاني من زواجهما كتاباً من كتب «كوزان» لمطالعة، فأطاعت رغبته ولكنها قالت إنه على الرغم من احتواء الكتاب على كثير من الخير إلا أن آباء الكنيسة قد عبروا عن هذا كله تعبيراً أكثر عمقا، وأشد إقناعاً. وشرعاً بعد ذلك يطالعان «شلنج» معاً، وهنا أيضاً وجدت أكثر من فقرات لآباء الكنيسة أكثر دلالة في رأيها من شلنج، وبدأ «كيريفسكى» يستعير منها هذه الكتب سرا، واهتم بها اهتماماً شديداً وعقد فيما بعد علاقة مع الراهب الناسك الكبير فيلاريت من دير «نوفوسباسكى». وفي عام ١٨٤٢ كان كيريفسكى قد وطد أقدامه في محيط الأفكار الأرثوذكسية. (١٤)

ولم يكن «كيريفسكى» يرى أن فلسفة الآباء قد انتهت عند هذا الحد، وأنها لا تحتاج إلى مزيد من التطور. ويعزو إليه «جرانوفسكى» Granovsky هذه الفترة وهي «أنه لم يعد هناك ما يضاف أو يقال بعد أن قال آباء الكنيسة كل شيء». (١٥) وهذا مثل مألوف على التحيز ضد فلاسفة النزعة السلافية، ذلك أن «كيريفسكى» يقول في مقاله عن «إمكان المبادئ الجديدة في الفلسفة وضرورتها» إننا نخطئ خطأ عظيماً إذا اعتقدنا أننا نستطيع أن نجد لدى آباء الكنيسة فلسفة جاهزة، بل لابد أن نبذل فلسفتنا الخاصة، وألا يكون ذلك على يد شخص واحد.

والموقف العقلي الذي وجده «كيريفسكى» عند آباء الكنيسة الشرقيين هو ذلك «الاكتمال الداخلي المتزن الرصين للروح» كأساس لكل سلوك وتفكير (ج ١ ص ٢٠١). هذا النمط من الثقافة الروحية بالاضافة إلى المسيحية قد تلقاه الشعب الروسى الذى بلغت ثقافته شأواً رفيعاً في القرنين الثانى عشر والثالث عشر بوجه خاص (ج ١ ص ٢٠٢)، والاكتمال والعقل هما من ملاحمه الأساسية بينما نجد عند الغرب الثنائية والعقلية. (ج ١ ص ٢١٨) ويبرز هذه التفرقة بوضوحاً جديداً بعدد من الأمثلة:

أولاً: نحن نجد في الغرب لاهوتاً عقلياً مجرداً هو عبارة من إثبات الحقيقة بسلسلة من التصورات المنطقية، أما في روسيا القديمة فنجد التطلع إلى الحقيقة عن «طريق

(١٤) قصة هداية كيريفسكى - ج ١ - ص ٢٨٥.

(١٥) ت. جرانوفسكى. «ا. ستانكفتش»، ص ١١٢.

السمو الباطنى للوعى الذاتى نحو اكتمال نابض الحرارة
وبتركيز العقل.

ثانيا: نحن نجد عند الغرب نظاما للدولة قائما على العنف والغزو، بينما نجد أن
نظام الدولة في روسيا القديمة قائم على التطور الطبيعى للحياة القومية.
وثالثا: في الغرب انفصال عدائى بين الطبقات، أما في روسيا القديمة فثمة ارتباط
ناشئ عن تفكير موحد.

رابعا: الأملاك العقارية في الغرب هى أساس العلاقات المدنية، أما في روسيا
القديمة فالملكية تعبير عرصى عن العلاقات الشخصية.

خامسا: في الغرب نجد أن روح القانون منطقية شكلية، أما في روسيا القديمة فإن
روح القانون مستمدة من الحياة نفسها . وبوجه عام نحن نجد في الغرب ثنائية في
الروح والعلم، والدولة، والطبقات، والأسرة، والحقوق والواجبات، بينما نجد في روسيا
طموحا إلى الاكتمال في طريقة الحياة الباطنة والظاهرة، ووعيا دائما بعلاقة الزمانى
بما هو خالد، والانسانى بما هو إلهى. هكذا كانت الحياة في روسيا القديمة، تلك
الحياة التى ما برحت آثارها قائمة بين صفوف الشعب حتى الآن. (المقتطفات ج ١
ص ٢٦٥).

ويكاد الرجل الغربى أن يكون راضيا تماما عن حالته «بعد أن هجر البحث عن
اللامتناهى ووضع نصب عينيه مهام تافهة»، وهو على استعداد أن يقول لنفسه
وللآخرين - وهو يضرب على صدره مزهوا - إن ضميره مرتاح أشد الارتياح، وأنه
ظاهر الذيل أمام الله والناس، وأن كل ما يطلبه من الله هو أن يجعل الآخرين على
شاكلته. «فإذا اصطدم بمبادئ السلوك المتعارف عليها أنشأ لنفسه مذهبا جديدا
من الأخلاق وعادوه الاطمئنان مرة أخرى». «أما الرجل الروسى فعلى العكس من ذلك
يشعر دائما شعورا حادا بنقائصه، وكلما رجحت كفته في الميزان الأخلاقى، طالب
نفسه بالمزيد، وقلّ رضاه عن نفسه.» (ج ١ ص ٢١٦).

وينبغى ألا يتبادر إلى الذهن أن «كيريفسكى» من دعاة الغموض والابهام، وأنه
يدعو الروس إلى الانصراف عن المدنية الأوربية الغربية، فهو يقول: «إن حب الثقافة
الأوربية وحبنا لأنفسنا يلتقيان في النقطة الأخيرة لتطورهما في حب واحد، وميل واحد
إلى مدنية مسيحية إنسانية شاملة وحية كاملة.»^(١٦) وعندما تتنكر إحدى الثقافتين
للأخرى فإنها تصبح ذات جانب واحد.^(١٧) والمهمة التى يجب أن تأخذها مدنية

(١٦) عرض للأدب المعاصر ج ١ - ص ١٦٢ - ١٨٤٥.

(١٧) طبيعة المدنية الأوربية.

المستقبل الخلاقة على عاتقها هي أن تضيفى «المبادئ العليا» للكنيسة الأرثوذكسية على المدنية الأوروبية أسمى معانيها وتعمل على تطورها النهائى، وذلك بأن تعلق عليها دون أن تحل محلها، بل على العكس أن تحتضنها. (ج ١ ص ٢٢٢).

ويقول «كيريفسكى» أيضا فى مرحلة نضجه: «مازلت حتى الآن أحب الغرب» و «إننى أنتمى إلى الغرب بعبادتى وأذواقى وتعليمى» (ج ١ ص ١١٢ خطاب إلى خوميماكوف)؛ بل أكثر من ذلك كان يقدر المناهج العلمية المضبوطة التى يتبعها المفكرون الأوروبيون الغربيون تقديرا عاليا، حتى لقد كتب سنة ١٨٣٩ ردا على خوميماكوف قائلا: «حبذا لو فهم أحد الفرنسيين ماتنطوى عليه تعاليم المسيحية - كما توجد فى كنيستنا - من أصالة! وكتب مقالا عن هذه التعاليم فى مجلة كبيرة، ذلك أن الألمان سوف يصدقونه فيعكفون على دراسة كنيستنا دراسة أعمق على أساس أن هذه الدراسة أمر ضرورى بالنسبة لأوروبا فى الوقت الحاضر، وليس من شك أننا سنؤمن بما يقوله الفرنسى والألمانى وننتهى بأن نعرف نحن أنفسنا مانملك» (ج ١ ص ١٢٠).

ومن عجب أن أمنية «كيريفسكى» قد تحققت فى عصرنا هذا فقد انتشرت فى ألمانيا دراسة الثقافة الروسية، والدين الروسى، وبالتالي أخذ الاهتمام يزداد بين الروس أنفسهم بما تحتويه ثقافتهم من كنوز لم يكونوا يقدرونها فى الماضى حق قدرها.

ويتضح من هذا العرض أن «كيريفسكى» قد تحدث كثيرا عن المنهج الصحيح للبحث عن الحقيقة، ولكنه لم يضع مذهباً للفلسفة، بل ترك شذرات من الأفكار القيمة عمل بعضها على تطوير الفلسفة الروسية، ومازال بعضها الآخر ينتظر دوره فى التطور.

وبينما كان يعد مؤلفا عن تاريخ الفلسفة فى أواخر حياته، قال: «إن اتجاه الفلسفة يتوقف فى المحل الأول على تصورنا للثالوث المقدس». (ج ١ ص ٧٩). هذه الفكرة التى قد تبدو مفارقة لأول وهلة، تكتسب معنى عميقا إذا قرأنا من مؤلفات فلاديمير سولوفيفيف كتاب «محاضرات عن ناسوت الله Godmanhood»، وعن «الأسس الروحية للحياة»، ومن مؤلفات الأب «بول فلورنسكى» كتاب «عمود الحقيقة وأساسه» ولأب سرجيوس بولجاكوف: «مأساة الفلسفة» ومن مؤلفات «ن. لوسكى» كتاب «القيمة والوجود» وسنعرض لهذه المؤلفات جميعا فى الفصول القادمة.

وكان «كيريفسكى» يربط بلاشك بين فكرة إتحاد المادة بالجواهر فى القربان كما عبرت عنها عقيدة التثليث، وبين الفكرة القائلة بأن تركيب العالم الروحى المخلوق له أيضا طابع الوحدة الباطنة المباشرة. فكان يقول «إن كل انتصار

أخلاقي في أعماق روح مسيحية واحدة هو انتصار روجي للعالم المسيحي بأسره» (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٧)، «أما في العالم الفزيائي، فإن كل كائن يعيش ويحافظ على بقائه على حساب هلاك الآخرين، بينما نجد في العالم الروحي أن تكوين كل شخصية تكوين للكل، وكل واحد يحيا بحياة الكل» (ج ١ ص ٢٧٨) ويؤكد: «الاتصال الروحي لكل مسيحي مع الكنيسة كلها.» (ج ١ ص ٢٧٨) ونحن نجد في هذه الأفكار تصور السوبورنوست Sobomost* أو مبدأ «الاجتماعية»، وهي الفكرة التي توسع فيها «خوميالكوف». وليس من شك أن المثل الأعلى للسوبورنوست كان يعد في نظر «كيريفسكي» المبدأ الهادي في النظام الاجتماعي أيضا. فهو يقول: إن الطابع المميز لوجهة النظر الروسية عن غيرها من وجهات النظر هو الربط بين الاستقلال الشخصي وبين النظام العام ككل. أما الذهن الأوربي الغربي فلا يتصور النظام بغير «التماثل» (ج ١ - ص ٧٦ إلى ك. س. أكساكوف - ١ يونيو سنة ١٨٥٥).

وليس تكامل المجتمع مرتبطا بالاستقلال الشخصي والتنوع الفردي للمواطنين ممكنا؛ إلا على أساس الخضوع الحر من جانب أفراد منفصلين لقيم مطلقة قائمة على أساس حب المجموع وحب الكنيسة، وحب الأمة والدولة وهلم جرا.

ومن هذا الفهم ذاته للتكامل باعتباره سوبورنوست ينبثق موقف «كيريفسكي» السلبي إزاء المغالاة في أهمية تدرج الدرجات الكهنوتية للكنيسة. ويعلق على «لاهوت الأسقف مكاريوس» بأن «المقدمة» تحتوى على مذهب لا يتفق مع كنيستنا «فيما يختص بعصمة تدرج الدرجات الكهنوتية، وكأنما ظهر الروح القدس في ذلك الترتيب مستقلا عن مجموع المسيحية كلها.» (١٨٥١ إلى كوشيليف ج ٢ ص ٢٥٨).

ومن هذا الفهم نفسه للتكامل على أنه اجتماع حر تنبع تعاليم «كيريفسكي» عن العلاقة بين الكنيسة والدولة التي توسع فيها في خطاب بعث به إلى كوشيليف (أكتوبر - نوفمبر سنة ١٨٥٣ ج ٢ ص ٢٧١ - ص ٢٨٠). الدولة جهاز ابتدعه المجتمع يتخذ من الحياة على هذه الأرض وفي الزمان غايته، والكنيسة جهاز ابتدعه المجتمع نفسه ولكنه يتخذ من الأبد ومن الحياة في العالم الآخر غايته، والزمانى يجب أن يكون في خدمة الأبدى، وبالتالي يجب أن يكون المجتمع الذى تنظمه الدولة في خدمة الكنيسة. (ج ٢ ص ٢٥١) «ولست أفهم زعامة الكنيسة على أنها محاكم تفتيش

* السوبورنوست كلمة روسية معناها «الاتحاد المسيحي الحر» وأقترح إماترجمتها «بالاجماعية» حيث إنها تعنى إجماع المسيحيين على فكرة واحدة، أوكتابتها كما هي على النحو التالى «سوبورنوست». (المترجم).

إضطهاد من أجل الايمان. وإنما ينحصر ذلك في أن تأخذ الدولة على عاتقها أولا أن تشجع زوج الكنيسة في أعمالها. ثانيا: أن ترى في وجودها وسيلة لاقامة كنيسة الله على الأرض في أفضل صورة ممكنة وأكملها.» (ج ٢ ص ٢٧١) والواقع أنه مادامت الدولة تعمل على تحقيق العدالة وتطبيق مبادئ الأخلاق واحترام القانون والكرامة الانسانية وماشاكل ذلك فإنها لا تخدم غايات زمانية، بل غايات أبدية. وفي مثل هذه الدولة وحدها يمكن ضمان حرية الشخصية. والأمر على العكس من ذلك في دولة لا توجد إلا لأغراض أرضية تافهة، فمثل هذه الدولة لا يمكن أن تحترم الحرية. والحرية السياسية تصور نسبي سلبي، وإذا أردنا أن نعطي هذا التصور معنى جوهريا إيجابيا فيجب أن يقوم على احترام الحرية الأخلاقية، والكرامة الانسانية وعلى الاعتراف بقدسية الشخص المعنوي مرتبطة بقدسية الحقائق الأخلاقية الأبدية. مثل هذه الافكار لا يمكن أن تقوم إلا على أساس ديني؛ ولذلك فإن التطور الحر المشروع للشخصية لا يمكن ضمانه إلا في دولة خاضعة للإيمان الديني (ج ٢ ص ٢٨٠). وخضوع الدولة للكنيسة يمكن أن ينقلب بحجة الأمن العام إلى خضوع الكنيسة للدولة، كما يمكن أن ينقلب نظام الكهنوتية إلى هيئة من الموظفين، وأن يرغب المواطنون على أداء الشعائر الدينية، وقد نفرض أيضا قيود مماثلة على الحرية.. ولكن هذا كله من قبيل قلب الأوضاع. (ج ٢ - ص ٢٧٤).

ولكى نتأكد من أن فكر «كيريفسكى» كان ذا دلالة، أو أنه كان يمثل مرحلة مهملة من تاريخ الثقافة الروسية، دعنا نضع فكرته الأساسية موضع الاختبار النقدي.

لم يكن «كيريفسكى» يقدر الفكر المنطقي المجرد تقديرا كبيرا، وكان يقول إننا لكي نمتلك الحقيقة فينبغي أن نحشد جميع قوانا من فكر منطقي وشعور (ويقصد القلب) وإحساس جمالي وضمير وحب، في كل واحد، ذلك أن الحقيقة لا تتكشف إلا للإنسان بأسره، «والجذور الباطنة للفهم توجد حيث تتحد الملكات جميعا في رؤية حية شاملة.»

وقد تبدو هذه التعبيرات لأول وهلة جوفاء خالية من المعنى. فما علاقة الشعور والاحساس الجمالي بالمعرفة على اعتبار أنها نسق من الأحكام التي تتألف من موضوعات ومحمولات ومقدمات صادقة وغير ذلك؟ ألا يجدر بنا أن نمضي إلى أبعد من ذلك فنقول إن الانسان ككل يجب أن يقبض على الحقيقة بيديه وقدميه وأسنانه أيضا؟

وللرد على هذا، أذكر أن كثيرا من الفلاسفة أصحاب الاتجاهات المختلفة في الفلسفة المعاصرة يصرون على ضرورة التوسع في فكرة باسكال القائلة إنه إلى جانب

«منطق العقل» هناك أيضا «منطق القلب». وربما قيل إنه لا وجود لغير منطق واحد، ومن العيب أن نتحدث عن أنواع متعددة من المنطق. وأنا أوافق على هذا القول، ولكنني ما زلت أعتقد أن «باسكال» في الحاحه على استخدام القلب في البحث عن المعرفة، و«كيريفسكى» في دعوته إلى إضافة الإرادة أيضا وجميع ملكات الانسان يتقدمان بطلب منهجى عادل تمام العدل، ولكنه عسير التحقيق. والفلسفة تضع على عاتقها مهمة احتضان العالم والمبدأ انعالى على الكون.. وليست البراعة في استعمال الصيغ والعلاقات المنطقية كافية للوصول إلى هذه الغاية. وإذا أردنا أن ننجح حقا فلا بد أن تملأ هذه الصيغ بمعنى شامل لا يتاح إلا بما تتمخض عنه التجربة من امتلاء ولا يتم إلا باستخدام الخبرة بكل ما فيها من تنوع. وهناك تجربة حسية عن طريق العيون والأذان واللمس، وتجربة غير حسية عن طريق الروح، والاستبطان وملاحظة الحياة النفسية للآخرين، وثمة تجربة روحية هي تأمل الأفكار كالأفكار الرياضية مثلا، وتجربة شعورية تحمل إلى الشعور الجانب الخاص بالقيم من العالم. وقد أنشأ ماكس شيلر نظرية كاملة حول هذا الموضوع ذهب فيها إلى أن المشاعر لا ترد إلى التجارب الذاتية وحدها، وإنما يضعنا جانبيها الاتجاهى أو القصدي intentional على صلة بالقيم الموضوعية، ويسمى فلسفته «بالحدسية الوجدانية» emotional intuitivism. ومن صور هذه التجربة الشعورية الانفعال الجمالى الذى يفضى إلى ملكوت الجمال، ثم هناك التجربة الأخلاقية، وأخيرا هناك التجربة الدينية والصوفية التى تجعلنا على إتصال بالملكوت القدى الأعلى.

وقد بدأت الفلسفة المعاصرة في دراسة هذه الأشكال المتنوعة من الخبرة، ولو أن الخبرة أستطاعت أن تشمل الخبرة الدينية، فإن الفلسفة التى تسير وفقا لخطة سليمة ينبغى أن تكون دينية مسيحية.

وقد كانت هذه المهمة التى تتألف من تكوين تصور مسيحي عن العالم هى المهمة التى وضعها «كيريفسكى» على عاتقه في منتصف القرن التاسع عشر. وهى الآن مهمة يعترف بها الروس، وكثير من الفلاسفة الأوربيين على أنها مشكلة الساعة.

ونستطيع أن نقول إن «كيريفسكى» كرس نفسه لوضع المشكلات، والاشارة إلى الطريق، ولكنه لم يتوسع في بحث هذه المشكلات.. ومع ذلك فإن وضع المشكلة وضعا صحيحا يعد خدمة عظيمة.. وإن يكن «كيريفسكى» قد أدى هذه الخدمة فذلك ما يمكن أن نلمسه من هذه الحقيقة، وهى أنه وضع بطريقة رائعة منذ قرن تقريبا برنامجا عكفت الفلسفة الروسية بعد ثلاثين عاما على تحقيقه، ومازالت حتى يومنا هذا مشغولة بتحقيقه في نجاح.

والواقع أن مهمة تكوين تصور مسيحي للعالم قد أصبحت الموضوع العام في الفلسفة الروسية. وأكثر المحاولات إحاطة بالجوانب المتعددة هي المحاولة التي قام بها «فلاديمير سولوفيف»، وثبتت المؤلفات التي كتبها في شبابه مثل «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» و«نقد المبادئ المجردة» أنه سار في الطريق الذي أشار إليه «كيريفسكى»، وهو الطريق الذي يتجاوز «الزعة العقلية المجردة» ليكتسب المعرفة عن طريق الوحدة المتكاملة لكل ملكات الانسان. وتطورت الفلسفة المسيحية بعد ذلك على يد الأميرين «سيرجيوس وايجين ترويتسكوى»، والأب «بول فلورنسكى»، والأب «سرجيوس بولجاكوف» و«ن. بريائف» و«إرن»، «ولوسكى»، و«فرانك» و«ف. ايفانوف»، و«ميريزكوفسكى»، والكسييف (أسكولدوف) وكارسافين، و«زنكوفسكى»، و«فلورفسكى»، و«نوفجورود تسف»، و«أ.إ. إلين»، و«فيتشسلافتسف»، و«سبكتورسكى».

وتوسع في فكرة السوبورنوست وهي الفكرة التي أشار إليها «كيريفسكى» في وضوح كل من «خوميماكوف»، و«سولوفيف»، و«الشقيقتين ترويتسكوى»، وغيرهم من الفلاسفة الروس.

وما برحت فكرة التثليث واتحاد المادة بالروح أساسا للميتافيزيقا التي وضعها كل من «فلورنسكى» و«بولجاكوف»، ولم أستخدمها أنا لأغراض ميتافيزيقية فحسب، بل لأغراض تتعلق بعلم القيم axiology أيضا.

وقد اهتم «فلورنسكى» و«بولجاكوف» و«برديائف» خاصة بفكرة المعرفة ما بعد المنطقية metalogical كتتمة أساسية للمعرفة المنطقية، وتوسع فيها توسعا تفصيليا كبيرا الفيلسوف «فرانك» في كتابه «موضوع المعرفة». ويرتبط الاهتمام بمبادئ الوجود ما بعد المنطقي في الفلسفة الروسية الدينية إرتباطا وثيقا بالالاحاح على «التعين المجسد» و«إكتمال الكل» في الوجود.

وها أنت ذا ترى أن أفكار «كيريفسكى» لم تمت بموته. بل هي في الواقع تضع برنامجا للفلسفة الروسية، بل إن تحقيق أجزاء مختلفة من برنامجه على يد كثير من الفلاسفة الروس الذين لم يطلعوا غالبا على مؤلفاته - يدل على وجود وحدة تتجاوز التجربة وتبعث على الدهشة في الأمة الواحدة، كما يدل على أن «كيريفسكى» ممثل صادق لأعمق أغوار الروح الروسية؛ ولهذا السبب أفردت هذا الحيز الواسع لعرض تعاليمه^(١٨).

(١٨) لدراسة «كيريفسكى» راجع: ف. لياسكوفسكى في كتابه «كيريفسكى»، ١٨٩٩، وكتاب أ. «كوبرى» عن «الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في بداية القرن التاسع عشر» - باريس - ١٩٢٩، وكتاب ي. سمولتش. أ. ف. كيريفسكى حياته وحده عن العالم، برسلو ١٩٣٤ - و. أ. كاتس. «أى. كيريفسكى»، باريس سنة ١٩٣٧. و«ن. دورون»: «س. كيريفسكى»، باريس سنة ١٩٣٨.

٢ - أ. س. خوميakov A.S. Khomiakov

كان «الكساي ستيفانوفتش خوميakov» هو الخلف المباشر لكيريفسكى في الفلسفة، ويعد «خوميakov» أشهر فلاسفة النزعة السلافية. ولد في أول مايو سنة ١٨٠٤، ومات بالكوليرا في ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠. ونشأ في طبقة ملاك الأراضي^(١٩) شأنه في ذلك شأن «كيريفسكى». وكانت أمه «مارى الكسييفنا» من أسرة «كيريفسكى»، ويقول «خوميakov» إنه مدين لها بولائه المتين للكنيسة الأرثوذكسية وللروح القومية الروسية، فقد كانت أمه امرأة ذات شخصية عظيمة: خسر زوجها أكثر من مليون روبل على مائدة القمار في أحد النوادي الانجليزية بموسكو، فقامت بإدارة الأتيان بنفسها، وإستطاعت أن تسترد ثروة الأسرة. وللتعبير عن مشاعرها الوطنية شيدت من مدخراتها الشخصية كنيسة لتخليد ذكرى نجاة روسيا من نابوليون عام ١٨١٢.

وكانت الروح الدينية العميقة تسيطر على «خوميakov» في صباه، وعندما بلغ الحادية عشرة من عمره، وصحبه أهله إلى بطرسبرج، صور لنفسه هذه المدينة على أنها مدينة وثنية، وعقد عزمه على الاستشهاد فيها من أجل المذهب الأرثوذكسى. وكان يتلقى في تلك الأثناء دروسا في اللغة اللاتينية على يد قسيس فرنسى يدعى «بوافان»، فإكتشف خطأ مطبعيا في إحدى النشرات البابوية، وحينئذ سأل معلمه «كيف يمكن أن تؤمن بعصمة البابا عن الخطأ؟» وكان «خوميakov» على إهتمام شديد بتحرير الشعوب السلافية، وكثيرا ما راودته الأحلام عن القيام بثورة ضد الأتراك. وفي سن السابعة عشرة هرب من منزله لى ينضم إلى شعب اليونان في كفاحه من أجل الاستقلال، غير أن أمره إفتضح في إحدى ضواحي موسكو.

وتلقى «خوميakov» العلم في جامعة موسكو، وتخرج في الجامعة متخصصا في الرياضيات عام ١٨٢٢، وخدم في إحدى كتائب الفرسان ضابطا من عام ١٨٢٣ إلى عام ١٨٢٥. وكتب عنه قائده بعد وفاته: «كان على حظ عظيم من التعليم.. وما أجمل الشعر الذى كان ينظمه وما أنبله! لم يكن يذعن مطلقا للبدعة الشائعة في نظم الأشعار الحسية. وإنما تشيع في أعماله جميعا النزعة الأخلاقية والروحية الحماسية، وكان فارسا بديعا، إذ كان يقفز ممتطيا ظهر حصانه حواجز في إرتفاع قامته الانسان، وكان ممتازا في لعبة الشيش - ورغم شبابه كانت له إرادة صلبة كإرادة رجل ناضج حنكته التجارب. وكان يؤدى شعائر الكنيسة الأرثوذكسية في دقة بالغة، ويتردد على

(١٩) كان أصحاب الأراضي هم الذين يمثلون الثقافة الروسية حتى قام الاسكندر الثانى بإصلاحاته الكبرى في الستينات من القرن التاسع عشر.

الكنيسة أيام الآحاد وأيام العطلات.. وكان بين زملائه عدد كبير من المتحررين فكريا فكانوا يسخرون من الطقوس الكنسية ويقولون إنها وضعت للطبقات الدنيا من المجتمع.. بيد أن «خوميالكوف» كان يوحى بالاحترام والحب فلم يجرؤ أحد على التعرض لمذهبه. ولم يكن يرتدى ثيابا أنيقة في غير أوقات العمل، أو يخلع الدرع الحديدية التي تزن ثمانية عشر رطلا برغم السماح له بإرتداء درع من الصفيح أخف وزنا، وعلى الرغم من أنه كان قصير القامة، ضئيل الحجم، فقد كان إسبرطيا حقيقيا في تحمله للآلام والمشاق الجثمانية^(٢٠).

وإستقال خوميالكوف من الجيش عام ١٨٢٥، وارتحل إلى باريس حيث تعلم الرسم وكتب «مأساة يرماك» Yermak (كان يرماك قائدا للقوقاز الذين غزوا سيبيريا عام ١٥٨٢) وسافر إلى إيطاليا وسويسرا وإلى أراضي السلاف الغربيين في النمسا، وإنضم سنة ١٨٢٨ إلى كتيبة من كتائب الهوسار وإشترك في الحرب التي شنتها روسيا على تركيا.. وإستطاع أثناء الحرب أن يلم بحياة الشعب البلغاري.. وكان زملاؤه من الضباط يقولون إنه إشتهر «بشجاعته البارزة الباهرة» ويجدر بالذكر أنه كان يشهر سيفه أثناء الهجوم، ولكنه لم يكن يضرب العدو إذا ولى الأدبار.

ولما وضعت الحرب أوزارها إعتزل «خوميالكوف» الجيش مرة أخرى، وباشر الزراعة في أطيانه، وكان يقضى فصول الشتاء بموسكو. وفي عام ١٨٤٧ سافر مع أسرته إلى ألمانيا وبوهيميا. وإلتقى في برلين «بشلنج» و «نياندر» وهو ينوى الاحاطة بتفسيرهما للمسيحية ولكنه قال إنه لم يظفر منهما بطائل.. وفي براج إلتقى بالعالمين التشيكيين «هانكا» Hanka و «سافاريك» Safarik وسحرته شخصيتهما.

ويتألف تراث «خوميالكوف» الأدبي من الأشعار والمآسي والمقالات السياسية والدينية - الفلسفية. وقد ظل في الأعوام العشرين الأخيرة من حياته منكبا على تأليف كتاب ضخيم عن فلسفة التاريخ هو «أفكار عن التاريخ العالمي»، وكان أصدقاؤه يسمون هذا الكتاب «سميراميس» على سبيل المزاح، فقد لمح «جوجول» إسم «سميراميس» في مخطوط خوميالكوف فأشاع أن الكتاب كله عنها^(٢١).

ومقالاته الرئيسية في الفلسفة واللاهوت هي: «الكنيسة واحدة» (كتبه في الأربعينات ونشر بعد وفاة المؤلف سنة ١٨٦٤) وثلاثة كتيبات عن «مسيحي أرثوذكس على الملة الغربية» التي نشرت بالفرنسية في باريس عام ١٨٥٣ وفي ليتسج عام ١٨٥٥ و ١٨٥٨

(٢٠) هذا ماكتب الكونت أوستن - سيكن في تقويم عام ١٨٦٦ Utro، وأنظر أيضا كتاب «ف.

زافيتنفس» Zavitnevich عن «أ. س. خوميالكوف» ج٢، ص ١٠١.

(٢١) خوميالكوف: أعماله الكاملة ٨ أجزاء.

تحت عنوان «الجاهل» Ignotus وتحتوى على «كتيب مستر لورانس» و «رسالة أسقف باريس» و «كتابات رومانية وبروتستانتية» ولم يسمح بطبعها في روسيا إلا في عام ١٨٧٩ برغم أن الامبراطور «نيقولا الأول» قد قرأ الكتيب الأول بنفسه وأجازه^(٢٢).

وكان «خوميياكوف» مفكرا متعدد الجوانب، حتى لقد قال عنه «م. بوجودين» M. Pogodin المؤرخ الروسى أنه أشبه ببيكو ميراندولا Pico Mirandola الذى كان يستطيع مناقشة أى موضوع. فقد درس «خوميياكوف»، اللاهوت، والفلسفة والتاريخ، وفقه اللغة (وجمع قاموسا للكلمات الروسية المشتقة من السانسكرىتيه)، وكان فلاحا ناجحا، كما كان يملك عدة قدرات عملية أخرى، إذ اخترع نوعا جديدا من الآلات البخارية بعث به ليعرض في لندن، ويسجل إمتياز إختراعه (كان يسميه «المحرك الصامت» ولكن عندما تم صنع النموذج كان يحدث «صوتا مربعا») وإخترع بندقية تصيب الأهداف البعيدة، وكان شغوفا بتربية الجياد والكلاب وخبيرا ممتازا في أنواعها.

وكان «خوميياكوف» على عكس «كيريفسكى» محبا للجدل، حتى أنه ليحطم خصومه تحطيمًا تاما بجدله البارع، وإطلاعه الواسع. وكانت له ذاكرة ممتازة. وقد أشار ذات مرة في مناقشة له مع «كيريفسكى» إلى فقرة من كتابات القديس «كيرلس» الأورشليمى التى كان قد قرأها منذ خمسة عشر عاما في مكتبه دير «ترويتسكايا لافرا» والتي لم تكن توجد في مكان آخر غير ذلك. وتشكك «كيريفسكى» في دقة الاستشهاد، وقال مازحا لخوميياكوف: «إنك تستشهد بالفقرات التى لا يمكن التأكد من صحتها» فأجاب «خوميياكوف» بأن هذه الفقرة موجودة في صفحة ١٢ أو صفحة ١٣ وفي منتصف الصفحة، وروجعت الفقرة، فثبت أن الاستشهاد بها كان صحيحا^(٢٣). وكان «خوميياكوف» يميل إلى حبه لكل ما هو روسى، حتى لقد أطلق لحيته وإرتدى الزى الروسى القديم.

وفكرته الأساسية هي فكرة «كيريفسكى» عن إكتمال «الحقيقة الخارجية» و «تعينها». ويتفق «خوميياكوف» في المقالتين اللتين كتبهما عن «كيريفسكى» إتفانقا تاما على التنديد بالطابع العقلى الشكلى الجاف الذى يطبع الثقافة الأوربية، كما يتفق معه في أن الثقافة الروسية تستلهم المثل العليا للعقل والاكتمال. (ج ١ ص ١٩٩/٢٤).

(٢٢) خوميياكوف: أعماله - الطبعة الثالثة - ج ٢ - ص ٩٠

(٢٣) ذكر «ف. زافتفتش» هذه الواقعة ص ٦.

(٢٤) ج ١ ص ٣٧، ١٤٤، ٢٦٧.

ويعتبر «خوميماكوف» فلسفة «هيجل» الذروة العليا للنزعة العقلية، ويقول إن منطقة يضيفى الروح على التجريدات، وأن هيجل ينظر إلى صيغة واقعة من الوقائع على أنها علة هذه الواقعة، وكان يعتقد أن الأرض تدور حول الشمس لا بسبب الصراع بين انقوى المضادة ولكن نتيجة للصيغة الرياضية الخاصة بالقطع الناقص. كان هيجل يريد أن يستخلص كل شى من تطور الفكر، أى من قوانين الفكر، متناسيا أن «التصور هو ما يتصوره العقل»، وأن موضوع التصور يسبق التصور نفسه، وأن الذات المتصورة تتعالى عليه، ولا يمكن أن تؤخذ قوانين الفكر إذن على أنها «قوانين الروح بإعتبارها كلا» (٢٥).

ولكى تعرف الذات الأشياء فى واقعها الحى، فلا بد أن تتجاوز نفسها وأن تضع نفسها فى الموضوع «عن طريق القوة الأخلاقية التى تستمدّها من الحب المخلص». (ج ١ ص ٢٧٢) وهكذا يتسع نطاق الحياة التى تحياها الذات عن طريق حياة أخرى وتكتسب «معرفة حية» ليست منسلخة عن الواقع، وإنما متغلغلة ومندمجة فيه. ولما كانت هذه «المعرفة الحية» باطنة ومباشرة فإنها تختلف عن المعرفة غير المباشرة كما تختلف معرفة الرجل البصير بالضوء عن معرفة الأكمه* بقوانين الضوء. (ج ١ ص ٢٧٩).

وليس من الممكن أن تدخل «الحقيقة الحية» وخاصة «الحقيقة الالهية» فى إطار الفهم المنطقى (ج ٢ ص ٢٤٧) لأنها من موضوعات الايمان، لا بمعنى أنها يقين ذاتى، ولكن بمعنى أنها من المعطيات المباشرة (ج ١ ص ٢٧٩ - ص ٢٨٢). وعلى الرغم من أن الايمان يتجاوز المنطق فإنه لا يناقض العقل (ج ٢ ص ٢٤٧). ومن الضرورى حقا أن تخضع تلك الثروة اللامتناهية من المعطيات التى يكتسبها الانسان عن طريق البصيرة النفاذة التى يتيحها الايمان - من الضرورى أن تخضع تلك الثروة لتحليل العقل (ج ١ ص ٢٨٢). ولا وجود «لاكتمال العقل» فى كيان واحد إلا حيث يتم الانسجام بين الايمان والعقل. (ج ١ ص ٢٧٩ ص ٣٢٧). ومن الواضح أن «خوميماكوف» يعنى الحدس حينما يستعمل كلمة «الايمان». والحدس هو ملكة الادراك المباشر للواقع الحى الفعلى، وللأشياء فى ذاتها. وقد إستخدمت كلمة

(٢٥) يفسر خوميماكوف - كغيره من الفلاسفة - مذهب هيجل بأنه المذهب المنطقى الشامل المجرد، والواقع أن فلسفة هيجل عبارة عن مذهب واقعى مثالى عيى (أنظر كتاب أ. إيبين «فلسفة هيجل بإعتبارها نظرية عينية عن الله والانسان»، سنة ١٩١٧) ومهما يكن من أمر فإن المصطلحات الهيجلية لا تدل على أنه كان على وعى كاف بالحقائق العينية، وبالتالي لم يكن يقدر بعض جوانب الواقع حق قدرها كالقوة، والوجود الفردى الشخصى الذى يتجاوز الزمان.. إلخ.
* الأكمه: هو الرجل الذى ولد أعمى. (المترجم)

«الايمان» بهذا المعنى فى الفلسفة الألمانية على يد «جاكوبى» Jacobi قبل أن يستخدمها «خوميياكوف»، كما إستعملها من بعده فى الفلسفة الروسية «فلاديمير سولوفييف».

والمعرفة الحية هى التى تتيح لنا التعرف على ما يكمن وراء أساس الوجود ونعنى به القوة. وتحقق هذه القوة نفسها فى المستويات الأدنى من الواقع فى صورة العمليات المادية، وفى المستويات العليا، وفى العالم الروحى تتبدى القوة فى صورة الارادة الحرة مشتبكة بالعقل. وليس من الممكن إدراك القوة عن طريق العقل لأنها ليست موضوعاً، وإنما تنتمى إلى المجال السابق على الموضوعية pre - objective ج ١ ص ٢٧٦ - ٣٢٥ - ٣٤٧).

والانسان كائن متناه وهب الارادة العاقلة والحرية الأخلاقية، والحرية معناها حرية الاختيار بين حب الله وبين حب الذات، أو بعبارة أخرى بين الرشد والضلال. وهذا الاختيار يحدد العلاقة النهائية بين العقل المتناهى وبين مصدره السرمدى وهو الله. غير أن العالم كله بما يحتويه من عقول متناهية، والخلق كله فى حالة الخطيئة إما بالفعل أو بالامكان، ولا نجاة للخلق إلا فى إنعدام الغواية، وعن طريق الفضل الإلهى (ج ٢ ص ٢١٦). وما دام المخلوق قد قارف الاثم فهو خاضع للقانون «بيد أن الله قد هبط إلى المخلوق وهدهاه إلى طريق الحرية والخلاص من الخطيئة»: ودخل العملية التاريخية على صورة «الاله - الانسان». وأصبح «فى المسيح كائناً محدوداً إستطاع بقوة إرادته الانسانية وحدها أن يحقق تمام الرشد الإلهى». ولهذا السبب كان «الله - الانسان» أو السيد المسيح هو الحكم الأعلى على المخلوق الخاطيء، وكان هو الحامل لعدل الأب الأبدى، وهو الذى أيقظ فى الانسان شعوره التام بذنبه، ولكنه فى الوقت نفسه هو «حب الأب اللامتناهى» «فهو يتحد مع كل مخلوق لا ينكره» (ج ٢ ص ٢١٦)، وكل من ينيب إليه، ويحب حقيقته، يضمه إلى جسده، أى إلى الكنيسة.

هذه الأوضاع العامة تحتوى على بذور مذهب ميتافيزيقى توسعت فيه الفلسفة الروسية بالتفصيل فيما بعد، ولم يفعل «خوميياكوف» أكثر من الإشارة إلى المبادئ الرئيسية لهذا المذهب، ولكن ما أن يبدأ المرء بها حتى يصبح من اليسير عليه أن يدرك ماهية آرائه عن الكنيسة، وهى الآراء التى تؤلف أقيم أجزاء تأملاته الفلسفية واللاهوتية.. وقد عالج تصور الكنيسة على أنه «كل عضو حقيقى» أو جسد يقع منه السيد المسيح موقع الرأس، وهؤلاء الذين يحبون المسيح والحقيقة الإلهية ينتسبون

إلى الكنيسة ويصبحون أعضاء في جسد المسيح، وفي الكنيسة يجدون حياة جديدة، أكثر امتلاء وكمالاً من الحياة التي كانوا يحيونها بمعزل عنها. وينبغي أن نتذكر لكي نفهم هذه الحقيقة - أن الكنيسة عبارة عن كل عضوي نفخ فيها الله من روحه. «وذرة الرمل لا تتلقى حياة جديدة من الكوم الذي تراكت فوقه بفعل المصادفة». «بيد أن كل جزء من المادة يتمثله الجسم الحي يصبح جزءاً من الكائن العضوي ويتلقى منه حياة جديدة ومعنى جديداً، وهذه هي حالة الإنسان بالنسبة للكنيسة التي هي جسد المسيح.. وهذا الجسد أساسه العضوي هو الحب». «ولقد أنقذ المسيح الجنس البشري لا عن طريق فدائه الذي كفر عن الخطيئة atoning sacrifice فحسب، وإنما لأنه بقبوله للشخص الآثم الذي يحبه وضمه إلى جسده، يتحد به باطنياً، ويسمح له بمشاركته في كماله (ج ٢ ص ١١٢ - ص ٢١٧).

ولما كان المؤمنون جميعاً يشتركون في حبهم للمسيح باعتباره حاملاً للحقيقة الكاملة والرشد الإلهي، فإن الكنيسة تصبح في هذه الحالة «وحدة» بين عدد كبير من الأشخاص، ولكنها وحدة يحتفظ فيها كل مؤمن بحريته الفردية. وليس هذا ممكناً إلا لأن هذه الوحدة قائمة على الحب المنزه عن الغرض، الخالي من الأنانية وحب الذات. وهؤلاء الذين يحبون المسيح وكنيسته ينصرفون عن تضليل أنفسهم، ويزهدون في كل ادعاء وغرور، ويكتسبون تلك الرؤية العقلية للإيمان التي تكشف لنا عن معنى حقائق الوحي العظيمة.

والاتحاد العاشق بالكنيسة شرط ضروري لفهم حقائق الإيمان، لأن الحقيقة الكاملة تنتمي إلى «الكنيسة وحدها باعتبارها كلاً واحداً». «والجهل والخطيئة هما النصيب المحتوم لكل شخص يؤخذ على حدة، وتمام الفهم والقدسية التي لا تشوبها شائبة ينتسبان إلى الوحدة المؤلفة من أعضاء الكنيسة جميعاً». (ج ٢ ص ٥٨).

هذا هو جانب المفارقة في تفكير «خوميakov»، ولكنه أيضاً النتيجة الحقيقة التي وصل إليها. ويجب أن نبدأ بأن نحب من أعماق قلوبنا اكتمال الحقيقة، وصواب المسيح والكنيسة، وحينئذ تتفتح عيوننا، ونملك العقل في تمامه، ذلك العقل الذي يحيط بالمبادئ التي تتجاوز العقل وبعلاقاتها مع الجوانب العقلية من الوجود. ويحتفظ للمؤمن بحريته لأنه يجد نفسه في الكنيسة.. وهو لا يجد نفسه في عجزها الذي يتولد عن عزلتها الروحية، بل في قوتها الناشئة عن الاتحاد الروحي الشامل مع إخوانه من البشر ومع منقذه. وفي الكنيسة يجد نفسه في كمالها أو بالأحرى يجد فيها ما هو كامل في نفسه وهو الإلهام الإلهي الذي يتبخر دائماً في الدنس المشين لكل

حياة شخصية منعزلة. وهذا التطهر يتم عن طريق القوة القاهرة التى تنبع من حب المسيحيين المتبادل للسيد المسيح، لأن هذا الحب هو «روح القدس» نفسه (ج ٢ - ص ١١١).

وليس الخضوع لسلطة خارجية هو المبدأ الأساسى للكنيسة، بل فكرة السوبورنوست، والسوبورنوست هو الاتحاد الحري بين أعضاء الكنيسة نتيجة لفهمهم المشترك للحقيقة وعثورهم على الخلاص معا، وهو إتحاد قائم على حبهم الجامع للمسيح والرشد الالهى. (ج ٢ ص ٥٩-١٩٢، ج ١ ص ٨٣). «والمسيحية ليست شيئا آخر غير الحرية فى المسيح» (ج ٢ - ص ١٩٢)، وهؤلاء الذين يحبون حقيقة الله ويجدونها فى المسيح وكنيستهم يقبلونها فى حرية وغبطة، والله هو «الحرية» للكائنات الطاهرة، وهو «القانون» للانسان الجامد الذى لا يولد ولادة جديدة .. هو «الضرورة» للأبالسة وحدهم. (ج ٢ ص ٢١٢). ومن الواضح إذن أن صلتنا الحقيقية بالكنيسة يجب أن تكون حرة: «وفى المسائل التى تتعلق بالايمان تكون الوحدة الناشئة عن الارغام كذبة، والطاعة الاجبارية موتا». (ج ٢ - ص ١٩٢).

ويقضى مبدأ السوبورنوست ألا يكون الحامل المطلق للحقيقة فى الكنيسة هو البطريرك صاحب السلطة العليا، أو الكهنة أو المجلس المسكونى، بل الكنيسة ككل. ويقول «خومياكوف»: «لقد وجدت مجالس تدعو إلى الهرطقة مثل تلك المجالس التى وضعت العقيدة شبه الآرية، وهى لا تختلف من الوجهة الخارجية أى اختلاف عن المجالس المسكونية - ولكن لماذا رفضت؟ لسبب واحد وهو أن القرارات التى اتخذتها لم يعترف بها المؤمنون جميعا على أنها صوت الكنيسة. ويشير «خومياكوف» هنا إلى الرسالة التى بعث بها البطارقة الشرقيون إلى البابا بيوس التاسع (١٨٤٨) وجاء فيها: «إن الحقيقة التى لا تقهر واليقين الذى لا يتزعزع للعقيدة المسيحية لا يعتمد على مناصب الكنيسة، وإنما يحافظ عليه مجموع الناس الذين يؤلفون الكنيسة التى هى جسد المسيح». (خطاب إلى بالمر - ١١ أكتوبر سنة ١٨٥٠ - ج ٢ ص ٣٦٣).

وعندما يستخدم «خومياكوف» كلمة «الكنيسة» فإنه يعنى بذلك الكنيسة الأرثوذكسية.. ولما كانت الكنيسة هى جسد المسيح، فلا بد أن تكون «واحدة» وقد افترقت الكاثوليكية والبروتستانتية عن المبادئ الأساسية للكنيسة، لا عن طريق التشويهات التى أدخلها بعض الأفراد عليها، وإنما افترقت من ناحية المبدأ، ولهذا فإن «خومياكوف» لا يطلق لفظ «الكنيسة» عليها، وإنما يتحدث عن النزعات الرومانية والبابوية واللاتينية والبروتستانتية.. إلخ. ولكن ليس معنى ذلك أنه يعتقد أن الكنيسة الأرثوذكسية قد حققت كل الحقيقة على الأرض، وهكذا يتحدث مثلا عن ميل رجال الدين إلى «الاستبداد الروحى»، وهو يشعر بالغبطة لأن الكنيسة الأرثوذكسية تحفظ

في أعماقها بالمثل الأعلى الحقيقي، ولكنه يقول: «وفي الواقع لم توجد أمة واحدة، أو دولة واحدة، أو بلد في العالم كله» قد حقق مبادئ المسيحية تحقيقا كاملا (ج ١ - ص ٢١٢).

ويفند «خوميالكوف» في عناية بالغة الاتهامات الزائفة التي توجه ضد الكنيسة الأرثوذكسية. فهو يثبت مثلا أن الكنيسة الروسية لا يرأسها الامبراطور ويقول: من الحق أن هذا التعبير «رئيس الكنيسة المحلية» قد استخدم في قوانين الامبراطور، ولكن بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن المعنى الذي يفسر به في البلاد الأخرى (ج ٢، ص ٣٥١). وليس للامبراطور الروس أية حقوق كهنوتية، وليس له أن يدعى العصمة، أو «أية سلطة في مسائل الايمان أو حتى في نظام الكنيسة». وهو يوقع قرارات المجمع المقدس Holy Synod، بيد أن الحق في إعلان القوانين ووضعها موضع التنفيذ ليس هو نفسه حق صياغة القوانين الكنيسة، فللقيصر نفوذ فيما يختص بتعيين الأساقفة وأعضاء المجمع، ولكن ينبغي ملاحظة أن هذا الاعتماد على القوة الدنيوية له نظائره في كثير من البلاد الكاثوليكية، بل إنه في بعض البلاد البروتستانتية أشد وضوحا (ج ٢ - ص ٣٦ - ٣٨ - ٢٠٨).

وعلى الرغم من أن «خوميالكوف» يعتبر الكنيسة الأرثوذكسية هي الكنيسة الحقيقية الوحيدة، فإنه لم يكن متعصبا بحال من الأحوال، فلم يكن يعتقد مثلا أن «الخلاص لا يمكن أن يتم خارج الكنيسة» *extra ecclesiam nulla salus* بمعنى أن كل كاثوليكي روماني، وبروتستانتي، ويهودي ويودي..... إلخ. قد كتب عليه الهلاك «فإن الروابط الخفية التي توجد بين الكنيسة الأرضية وباقي الجنس البشري لم تكشف لأعيننا، ومن ثم ليس لنا الحق أو الميل إلى افتراض أن كل من يبقى خارج الكنيسة الظاهرة سيلقى أسوأ أنواع العذاب، خاصة وأن مثل هذا الافتراض يناقض الرحمة الالهية» (ج ٢ - ص ٢٢٠). «وفي اعترافنا بالتعميد كبداية لجميع الشعائر الأخرى لا نرفض الشعائر الستة الباقية» ولكن هناك بالإضافة إلى السر السابع شعائر أخرى متعددة، فكل عمل يحده الايمان والأمل والحب إنما توحى به روح الله ويهيئ بالنعمة الالهية الخفية.» (ج ٢ - ص ١٤). «وكل من يحب الحقيقة والرشاد، ويحمي الضعيف من بطش القوى، وكل من يحارب الفساد والاضطهاد والاستعباد.. كل من يفعل ذلك يعد مسيحيا إلى حد ما، وكل من يبذل قصارى جهده لتحسين حياة الكادحين، ويعمل على تجميل المصير التعس للطبقات التي يطحنها الفقر.. ذلك الذي يفعل هذا كله مسيحي ولو إلى حد محدود». «ولا يمكن للانسان أن ينجو بمعزل عن المسيح وعن حب المسيح، ولكن الذي نعينه هنا ليس هو المظهر التاريخي للمسيح

- كما يقول الله نفسه (ج ٢ ط - ص ١٦٠ - ٢٢٠). وكل من يتفوه بكلمة ضد ابن الانسان، ستغفر له، ولكن من يتفوه بكلمة ضد «روح القدس» لن تغفر له في هذا العالم، أو في العالم الآخر» (متى - إصحاح ١٢ - فقرة ٣٢) «والمسيح ليس حقيقة واقعة فحسب، ولكنه قانون، إنه الفكرة وقد تحققت، ومن ثم فإن إنسانا لم يسمع عن المسيح الذى صلب في بيت المقدس قد يكون رغم ذلك عابدا لماهية مخلصنا وهو لا يعرف له اسما ولا يستطيع أن يبارك اسمه الالهى. وكل من يحب الصلاح يحب المسيح، ومن يتفتح قلبه للحب والمشاركة الوجدانية يعد تلميذه وإن لم يكن يعرف هو نفسه ذلك. وجميع الطوائف المسيحية تضم رجالا يجولون بحياتهم كلها وبأفكارهم وألفاظهم وأفعالهم ذلك الذى مات من أجل أشقائه المجرمين وذلك رغم عقائدهم الخاطئة (فهى في معظمها موروثة).. وكلهم سواء منهم الوثنى أو الطائفى يعيشون في الظلام، ولكنهم يرون في هذا الظلام بصيصا خافتا من النور الالهى الذى يصل إليهم بطرق شتى». (ج ٢ ص ٢٢١).

ويتخذ «خوميياكوف» مبدأ «السويورنوست» نقطة بداية في نقده للمذهب الكاثوليكي الرومانى والمذهب البروتستانتي، ويعنى بهذا المبدأ مزيجا من الوحدة والحرية. أساس حب الله والحقيقة والحب المتبادل بين هؤلاء الذين يحبون الله. فهو في الكاثوليكية يجد الوحدة ولا يجد الحرية، وفي البروتستانتية يجد الحرية بينما لا يجد الوحدة.. وفي هذين المذهبين لا تتحقق غير وحدة ظاهرية وحرية ظاهرة فحسب.

وللنزعة الشكلية القانونية، والنزعة العقلية المنطقية اللتين تتميز بهما الكنيسة الكاثوليكية الرومانية جذورهما في الدولة الرومانية. وقد تطورت فيها هذه السمات أكثر من أى وقت آخر عندما أدخلت الكنيسة الغربية في العقيدة النيقوية (أو قانون الايمان النيقوى) كلمة «الابن» فأصبح القانون هكذا: الروح القدس المنبثق من الاب «والابن» دون موافقة الكنيسة الشرقية. مثل هذا التغيير المتعسف للعقيدة تعبير عن الغرور والافتقار إلى الشعور بالحب نحو إخواننا في الايمان. ولكى لا يبدو الأمر على أنه إنقسام في الكنيسة، أجبر المذهب الرومانى على إدعاء العصمة المطلقة لأسقف روما. «وعلى هذا النحو انفصلت الكاثوليكية عن الكنيسة ككل، وأصبحت منظمة قائمة على السلطة الخارجية، وأصبحت وحدتها شبيهة بوحدة الدولة: ولم تعد متجاوزة للعقل بل عقلية، وشكلية قانونية. وأدت النزعة العقلية إلى إقامة ميزان من الحقوق والواجبات بين الله والانسان، بحيث توزن الحسنات والسيئات، والأعمال الصالحة والأعمال الطالحة في كفتى الميزان، واعتنقت فكرة تحويل سيئات الانسان أو حسناته إلى شخص آخر، وجعلت تبادل الحسنات أمرا مشروعا، وباختصار أدخل في محراب الايمان نظام البنوك. بل إن المذهب الرومانى الكاثوليكي يريد أن يحيل شعائر القربان المقدس إلى مسألة عقلية، ويفسر الفعل الروحى تفسيراً ماديا صرفاً،

ويحيط من شأن الشعائر المقدسة حتى تصبح في نظره ضريبا من المعجزة الذرية. أما الكنيسة الأرثوذكسية فليس لديها نظرية ميتافيزيقية عن إستحالة المادة - أى القربان - إلى لحم المسيح ودمه، ولا حاجة بها إلى مثل هذه النظرية. والمسيح هو رب العناصر وفي قدرته أن يجعل كل شيء دون تغيير في جوهره الطبيعي يستحيل إلى «جسده» - وجسد المسيح في القربان المقدس ليس جسدا طبيعيا.

وتؤدى النزعة العقلية في المذهب الكاثوليكي التى تقيم الوحدة بغير الحرية إلى شكل آخر من أشكال النزعة العقلية كرد فعل لها، وهذا الشكل الآخر هو البروتستانتية التى تحقق الحرية بغير الوحدة. والكتاب المقدس الذى يخلو في حد ذاته من الحياة.. يفسره كل مؤمن تفسيرا شخصيا، وهذا هو أساس الحياة الدينية عند البروتستانت؛ ولهذا السبب يفتقر البروتستانت إلى تلك الرصانة أو اليقين الكامل عن امتلاكهم كلمة الله التى لا يمتنعها إلا الايمان وحده.. وهم يعلقون أهمية كبيرة أيضا على تفسير الكتاب المقدس تفسيرا تاريخيا. فمثلا تراهم يهتمون إهتماما بالغاً بما إذا كان «بولس» هو الذى كتب الرسالة إلى الرومان أم لا، وهذا معناه أن البروتستانتية تعتبر الأسفار المنزلة سلطة معصومة، وفي الوقت نفسه تعدها سلطة خارجية عن الانسان.

أما موقف الكنيسة الأرثوذكسية من الكتاب المقدس فمختلف، فهى تنظر إليه على أنه شهادتها الخاصة، وتعتبره حقيقة داخلية في حياتها الخاصة. «فلنفترض أنه قد ثبت اليوم أن الرسالة إلى الرومان لم يكتبها «بولس» فمن الممكن في هذه الحالة أن تقول الكنيسة إن هذه الرسالة صدرت عنى «وفي اليوم التالى سوف تقرأ الرسالة بصوت عال في جميع الكنائس كما كان الحال من قبل، وسوف يستمع إليها المسيحيون بذلك الاهتمام المغتبط للايمان، فنحن نعرف من هو وحده الذى لا ترقى إلى شهادته الشك».

ويرى «خوميakov» في رفض البروتستانت لاقامة الصلاة على الميت، وتقديس القديسين وتقدير الأعمال الصالحة - يرى في هذا الرفض تعبيراً عن النزعة العقلية النفعية التى تعجز عن رؤية الكل العضوى الذى تتألف منه الكنيسة الظاهرة والخفية.

ويعتقد «خوميakov» أن عيوب الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية نابعة عن المنبع النفسى ذاته ألا وهو الخوف.. خوف بعض الناس من أن تفقد الكنيسة وحدتها أو خوف البعض الآخر من أن يفقدوا حريتهم. وكلا الفريقين يفكر في الأمور السماوية تفكيراً أرضياً. «ولامفر من حدوث التصدع إذا لم تكن هناك قوة

مركزية تحسم الأمر في مسائل العقيدة» هذا مايقوله الكاثوليكي الرومانى، ولامفر من الاستعباد الفكرى إذا اعتقد كل إنسان أنه ينبغي عليه أن يظل متفقا مع الآخرين. وهذا مايقوله البروتستانت».

ويصف «خوميالكوف» الاختلاف بين المذاهب المسيحية الثلاثة كالآتى:
تسمع في أوروبا ثلاثة أصوات أشد وضوحا من غيرها:
تقول روما : «أطيعوا وصدقوا عقائدى».

وتقول البروتستانتية: «كونوا أحرارا وحاولوا أن تبدعوا ضربا من الايمان لانفسكم».

وتنادى الكنيسة المؤمنين قائلة: «فليحب أحدنا الآخر حتى نصل كرجل واحد إلى الآب والابن والروح القدس».

ولعل أقيم ما فى كتابات «خوميالكوف» الدينية والفلسفية هو إلحاحه على الاتحاد الذى لاتنفصم عراه بين الحب والحرية. فالمسيحية هى دين الحب، ومن ثم فهى تفترض الحرية سلفا. وعقائد الكنيسة مصونة لاتنتهك كما هو واضح لكل من يفهم أحوال الحياة الكنسية، غير أن «خوميالكوف» يبحث فى حرية عن سبل جديدة فى المسائل التى تتعلق بالرأى. وهو يقول فى رسالة بعث بها إلى «أكسالكوف»: «إننى أسمح لنفسي غالبا بمخالفة الآراء المزعومة للكنيسة». فليس، غريبا أن تسميه صحيفة «أخبار موسكو» الرجعية بعد وفاته بقليل «معلما للهرطقة».

وترتبط آراء خوميالكوف فى التطور التاريخى للجنس البشرى وفى الحياة الاجتماعية ارتباطا وثيقا بفلسفته الدينية، وفى كتابه «مذكرات عن التاريخ العالمى» (سميراميس) يرجع العملية التاريخية كلها إلى الصراع بين مبدئين: المبدأ الآرى، والمبدأ الكوشى (وموطنه أثيوبيا) هو الخضوع للمادة، وللضرورة العضوية التى تحدد منتجاتها وفقا للقوانين المنطقية المحتومة. والمبدأ الآرى فى الدين هو التوحيد الأسمى، - والمسيحية أعلى أشكاله. أما المبدأ الكوشى فى الدين فهو وحدة الوجود الخالية من ألوهية محددة تحديدا أخلاقيا. والصراع بين هذين المبدئين فى التاريخ هو الصراع بين الحرية والضرورة.

وقد عاق تحقيق المثل العليا المسيحية فى التطور التاريخى لأوروبا الغربية ماأصاب تلك المثل من تشويه عقلى وماتتصف به شعوب أوروبا الغربية من غرور خادع. وقد تلقت روسيا المسيحية من بيزنطة، وكانت المسيحية على صفائها وشمولها خالية من التحيز إلى العقل. وإن تواضع الشعب الروسى وتقواه وحبه لمثل التقديس الأعلى، وغرامه بالتنظيم المشترك على هيئة «مجتمع» القرية (كوميون) Commune و«الآرتل» artel والقائم على أساس من واجب المعونة المتبادلة.. كل هذا يؤذن بأن روسيا

سوف تقطع شوطا أبعد من أوروبا في تحقيق العدالة الاجتماعية، وأنها سوف تجد على وجه الخصوص وسائل للتوفيق بين مصالح رأس المال ومصالح العمال. ويعلق «خوميالكوف» قيمة عظيمة على مجتمع القرية الروسية أو ما يسمى بـ«المير» وعلى اجتماعاته التي يعقدها والقرارات التي يتخذها بالاجماع، وعدالته التقليدية التي تتمشى مع العرف والضمير والحقيقة الباطنة.

و«الآرتل» في الحياة الصناعية الروسية هو ما يوازى مجمع القرية. ويعرف القانون الآرتل، بأنه شركة تكونت للقيام بعمل ما أو حرفة على يد أعضائها من العمال بمصاريف مشتركة، ومسئولية متضامنة (١٠ - ١) ويعتقد «سامارين» Samarin أحد أتباع «خوميالكوف» أن الحياة الاجتماعية الروسية هي تجسيد لمبدأ السوبورنوست. ولقد كان النظام الأرستقراطي الذي ساد بعض الأمم المحبة للحروب غريبا على السلافيين وهم شعب زراعى كما يقول خوميالكوف. «وسنظل دائما ديموقراطيين نؤيد المثل العليا الانسانية الخالصة، وندع كل قبيلة تعيش وتتطور في سلام وفقا لطريقتها الخاصة». ويبغض خوميالكوف «العبودية» أكثر من أى شىء آخر. وإنحطاط الأخلاق هو العقوبة الرئيسية لنظام الاستعباد. وصاحب العبيد هو دائما أكثر إنحطاطا في الخلق من العبد الذى يملكه إذا تحدثنا حديثا نسبيا، وقد يكون المسيحى عبدا، ولكن ينبغي ألا يكون مالكا للعبيد». ويشير خوميالكوف في هذه الفقرة إلى السخرة في روسيا، وإلى أشياء أخرى، وهو يلح على ضرورة إلغائها (تم هذا الالغاء بعد ست سنوات أى في سنة ١٨٦١).

ويندد «خوميالكوف» بمثالب الحياة الروسية تنديدا قاسيا، وهو في هذا يختلف عن «كيرفسكى» و«ك. أسكاكوف» اللذين يمران عليها مر الكرام. وفي بداية حرب القرم (التي دخلتها روسيا ضد تركيا وفرنسا وإنجلترا من سنة ١٨٥٤ إلى سنة ١٨٥٥) حمل «خوميالكوف» حملة شعواء وكأنه نبي ملهم على روسيا في ذلك العهد (أى قبل الإصلاحات الكبرى التي قام بها الاسكندر الثانى) ودعاها إلى التكفير عن سيئاتها.

وقد فشلت أوروبا الغربية ففى تحقيق المثل المسيحى الأعلى في إكتمال الحياة إكتمالا يجعل منها وحدة؛ وذلك بغلوها في المعرفة المنطقية والنزعة العقلية. ولم تنجح روسيا حتى الآن في تحقيق هذا المثل الأعلى؛ لأنه من طبع الحقيقة الكاملة الشاملة أن تتطور تطورا بطيئا، ولأن الشعب الروسى لم يمنح المعرفة المنطقية غير نصيب ضئيل من إهتمامه، وهذه المعرفة الأخيرة يجب أن تمتزج بفهم للواقع يتجاوز حدود المنطق. ومهما يكن من أمر فإن «خوميالكوف» يؤمن برسالة الشعب الروسى

العظمى حينما ينتهى به الأمر إلى إدراك «القوى الروحية والمبادئ القائمة في أساس روسيا الأرثوذكسية المقدسة» إدراكا تاما ويحاول التعبير عنها. ويقول: «إن روسيا مطالبة بالوقوف في مقدمة الثقافة العالمية. والتاريخ يمنحها هذا الحق لما تتصف به مبادئها الهادية من شمول وإحاطة. ومثل هذا الحق الذى يمنح لشعب من الشعوب يفرض واجبا على كل فرد من أفرادها. «ورسالة روسيا المثالية ليست في أن تصبح أغنى الدول أو أقواها وإنما في أن تصبح «بين المجتمعات الانسانية جميعا أكثرها مسيحية».

وعلى الرغم من موقف كل من «خوميالكوف» و«كيريفسكى» النقدى تجاه أوروبا الغربية، فإنها ظلت بالنسبة إليهما موثلا للقيم الروحية، ويصفها «خوميالكوف» في أحد أشعاره بأنها «أرض المعجزات المقدسة». وكان مغرما غراما خاصا بانجلترا، إذ يعتقد أن أفضل ما في حياتها الاجتماعية والسياسية راجع إلى التوازن. السليم بين النزعة التحررية liberalism والنزعة المحافظة conservatism. والمحافظون يؤازرون القوة العضوية في الحياة القومية التى تتطور من منابعها الأصلية، بينما يقف الأحرار إلى جانب القوة الشخصية الفردية، ويؤيدون العقل النقدى التحليلي. والتوازن بين هاتين القوتين في إنجلترا لم يتحطم بعد؛ لأن كل متحرر (ليبرالى) هو محافظ في قرارة نفسه إلى حد ما لأنه انجليزى. «وفي إنجلترا، كما هى الحال في روسيا، احتفظ الشعب بدينه لأنه يرتاب في العقل النحليلى، بيد أن الشكية أو الأرثيابية البروتستانتية تحاول الاخلال بهذا التوازن بين القوى العضوية والقوى التحليلية، وهذا خطر يهدد إنجلترا في المستقبل. أما في روسيا فقد اختل التوازن بين هذه القوى نتيجة للإصلاحات المتسعة التى أدخلها بطرس الأكبر».

ويتعاطف «خوميالكوف» تعاطفا صادقا مع الأجناس السلافية الأخرى لأنه يراها تميل بطبيعتها إلى التنظيم الديموقراطى المشترك. وهو يأمل في أن يؤلف جميع السلافيين إتحادا وطييد الأركان، بعد أن يتم تحريرهم بمعونة روسيا.

ولعل أقيم الأفكار التى نادى بها «خوميالكوف» وأخصبها هى تصويره عن «السويورنوست». و«السويورنوست» معناه مزيج من الحرية والوحدة بين كثير من الأشخاص قائم على أساس حبهم المشترك للقيم المطلقة نفسها. وهذه الفكرة يمكن أن تطبق على كثير من المشكلات العويصة في الحياة الاجتماعية. وقد أشار «خوميالكوف» بتطبيقها على الكنيسة والكوميون، وفي تحليله لماهى المسيحية أبرز الصلة التى لاتنفصم بين الحب والحرية.. فالمسيحية دين الحب، وبالتالي فهى دين الحرية.

ويقتضى الفهم الكامل للارتباط بين الحب والحرية نظاما ميتافيزيقيا كاملا، ونظرية عن البنية الأنطولوجية (الوجودية) للشخصية والعالم، وعن المثل الأعلى النهائي، وعن الصلة بين الله والعالم.. وهلم جرا. ولم يتوسع «خوميakov» في هذه النظريات.. بل قام بهذا العمل فيما بعد «فلاديمير سولوفييف» الذي يمكن اعتباره أول مفكر روسي خلق مذهبا أصيلا في الفلسفة^(٢٦).

٣ - ك. اكساكوف - وى. سامارين

Y-Samarin - K. Aksakov

يجدر بنا بعد هذا العرض لنظريات «إيفان كيريشسكى» و«خوميakov» الفلسفية، أن نذكر شيئا عن «ك. أكساكوف» و«يورى سامارين» لنعطى القارئ فكرة عن الآراء السياسية لأصحاب النزعة السلافية من القدماء.

كان «قسطنطين أكساكوف» ابنا لسرجى تيموفيتش أكساكوف مؤلف الكتاب الشهير (تاريخ العائلة)^(٢٧)، ولد في ٢٩ مارس ١٨١٧ وتوفي في ٧ ديسمبر سنة ١٨٦٠، وأنفق السنوات التسع الأولى من حياته في ضيعة «أكساكوف» بالريف، وهو المكان الذى نجد وصفه في «تاريخ العائلة» تحت اسم «باجروفو»، وعاش بعد عام ١٨٢٦ معظم حياته في موسكو مع والديه اللذين كان يحبهما حبا جما، لاسيما والده. وأصبح فيما بين عام ١٨٣٢ وعام ١٨٣٥ طالبا بكلية الآداب في جامعة موسكو. وأنضم من سنة ١٨٣٣ إلى سنة ١٨٤٠ إلى «حلقة ستانكفتش» التى نبعت منها «النزعة الغربية»، وقد تأثر بكل من «ستانكفتش» Stankevich و«بلنسكى» Belinsky، تأثرا كبيرا، ودرس الفلسفة الألمانية وخاصة «هيجل» فى حماس شديد، وبعد وفاة

(٢٦) راجع عن خوميakov: ف زافيتفتش: «أ. س خوميakov»، مجلدين سنة ١٩٠٣، ١٩١٣؛ س. سكوتسوف: «أ. خوميakov» باريس مطبعة الشبان المسيحية سنة ١٩٢٩؛ ن. زرونوف: «ثلاثة أنبياء روسيون»: «خوميakov»، دوستوفسكى، وسولوفييف-١٩٣٧. أ. جراتيو: «أ. س. خوميakov وحركة النزعة السلافية»- باريس ١٩٣٩ (بالفرنسية) ب. بارون، لاهوتى علمائى أرثوذكسى روسى فى القرن ١٩، «الكساي. س خوميakov» روما - المعهد الكنى للدراسات الشرقية ١٩٤٠ - س. بولشاكوف، «مذهب وحدة الكنيسة فى مؤلفات خوميakov مولر» - لندن ١٩٤٦ - ن. برديائف، «أ. خوميakov» (بالانجليزية).

(٢٧) ترجم «دف» Duff هذا الكتاب إلى الانجليزية بعنوان «الجتلمان الروسى»، و «التلميذ الروسى» مطبعة كلارندون.

ستانكفتش اشتد أعضاء حلقة في نقد الأحوال التي تعيش فيها روسيا، وأصبح «أكساكوف» صديقا حميما لـ «خوميياكوف» و «كيريفسكى» و «سامارين» الذين كانوا أقرب إلى روحه، ولكنه انفصل عن بلنسكى. وكان «أكساكوف» من أصحاب المزاج المشتعل، صريحا، متعصبا لأفكاره. وذات يوم أنبأ «بلنسكى» أنه لن يزوره بعد ذلك نظرا لاختلاف آرائهما.. وكانت هذ القطيعة مؤلمة لكليهما، وقبل كل منهما الآخر والدموع تنحدر من مآقيهما، وافترقا إلى الأبد. ومما يجب أن يذكر أن «بلنسكى» كان هو الآخر من المتعصبين المتزمتين، وقد اعتاد أن يردد عن نفسه قوله: «إننى يهودى بطبعى، ولا أستطيع أن أكون صديقا للفلسطينيين القدماء أعداء الاسرائيليين.» وكان «ك. أكساكوف» أول من أنتعل الأحذية ذات الرقبة الطويلة، وأول من ارتدى القميص الروسى وأطلق لحية طويلة حبا في الشعب الروسى وأساليبه، بيد أن البوليس أمره بإزالة هذه اللحية سنة ١٨٤٨.

ويضيف «س. سولوفيف» مؤرخ روسيا الذى كان حاذقا في تلخيص شخصيات الناس تلخيصا محمدا - يصف ك. أكساكوف بقوله: «مخلوق قوى.. جهير الصوت، صريح طيب القلب موهوب، متبلد البديهة.» وكان أكساكوف رياضى البنية؛ ولهذا سماه «بوجودين» البتشينج Pecheneg (أى البدوى الذى يعيش في الاستبس)، بيد أن شخصيته اتسمت حتى نهاية حياته بشيء من الطفولة والصبيانية، وكان أشبه بالفتاة العذراء يعيش مع والديه دائما، ويعبد أباه وتوفى «سرجى تيموفيفتش أكساكوف» في ٣٠ أبريل سنة ١٨٥٩ فحزن عليه أبنة قسطنطين حتى أصابه مرض السل وقضى نحبه في ٧ ديسمبر ١٨٦٠ بجزيرة «زانتى» في أرخبيل اليونان.

وكان نشاط «أكساكوف» الأدبى والمدرسى متعدد الجوانب، فقد ترجم شيللر وجيته اللذين شغف بهما إعجابا لنزعتيهما الانسانية، وكتب أشعارا في الموضوعات الوطنية والسياسية. (له قصيدة في الاشادة بحرية القول)، وألف مسرحية («تحرير موسكو» سنة ١٦١٢) ومسرحية أخرى بعنوان «أولج في القسطنطينية» وكوميديا بعنوان «الأمير لوبوفتسكى» سنة ١٨٥٦. وكتب أيضا عدة مقالات نقدية. ودرس التاريخ الروسى والفيلولوجيا (فقد اللغة). ونشر سنة ١٨٤٠ رسالته في الماجستير عن «لومونوسوف في تاريخ الأدب الروسى واللغة الروسية»، ومؤلفاته التاريخية الرئيسية هى: «عادات وتقاليد السلافيين القدماء عامة، والسلافيين الروسيين خاصة» (١٨٥٢)، و «محاربو الأمير فلاديمير الأبطال» الذى كتبه سنة ١٨٥٣، ولكنه نشر فيما بعد بسبب القيود التى فرضتها الرقابة، كما كتب مقالات عن «المبادئ الأساسية في التاريخ الروسى». ويعارض «ك. أكساكوف» في مؤلفاته التاريخية الآراء التى ذهب إليها إيفرز Evers

و «س. سولوفيف» من أن الوحدة الاجتماعية كانت في بداية التاريخ الروسى هى «جماعة تربطها أواصر القرابة» ويقول: ينبغى إلا نخلط بين القبيلة والأسرة؛ فقد تدخل تطور الحياة القبلية مع حياة الأسرة والدولة، والبنية الاجتماعية التى تميز السلافيين - وخاصة السلافيين الروس، تجمع جمعا قويا حياة الأسرة المتطورة، لا مع النظام القبلى أو الأبوى، بل مع النظام السياسى أو الجماعى communal القائم على إرادة الشعب. ونستطيع أن نلمس ذلك في حالة السلافيين الروس في طريقة تأسيس الدولة بدعوة الفارانجيين إلى تكوين مايسمى «الفيتشى» Veche (أى مجلس المدينة في العصور الوسطى) وال Zemski Sobors (أى المجلس العام للمقاطعات). ويفرق الشعب الروسى في نظر أكساكوف تفرقة حادة بين «الوطن» والدولة، «فالوطن» معناه «الكوميون» commune وهذا «الكوميون» يعيش وفقا للقانون الأخلاقى الباطنى، ويؤثر السلام، ويحافظ على تعاليم السيد المسيح. بيد أن قيام الشعوب المحاربة إلى جوارها أجبر الشعب على إنشاء الدولة؛ ولهذا الغرض دعا الروس الفارانجيين Varangians وفصلوا الوطن عن الدولة، وعهدوا بالقوة السياسية إلى الملك المنتخب. فالدولة تعيش طبقا للقانون الخارجى، وهى تضع القواعد الخارجية للسلوك، وتلجأ إلى القهر. وسيادة الحق الخارجى على الحق الداخلى من سمات أوروبا الغربية حيث قامت الدولة نتيجة للغزو. أما في روسيا فقد نشأت الدولة نتيجة لارادة الشعب الحرة حينما دعا الروس الفارانجيين.. ومن ثم تم الاتحاد في روسيا بين «الوطن» والدولة، وللوطن صوت استشارى، وهو قوة «الرأى العام» غير أن القوة التى تتخذ القرارات النهائية هى سلطة الملك (مثل علاقة المجلس العام للمناطق بالقيصرية في عهد موسكو). وأخلت إصلاحات بطرس الأكبر بهذا النظام المثالى، وقد بدأ أكساكوف بالثناء على بطرس الأكبر بوصفه محرر الروس من الانحصار القومى، ولكنه أبغض إصلاحاته فيما بعد (انظر مثلا قصيدته «إلى بطرس» في سنة ١٨٨١)، برغم معارضته للانحصار القومى حتى ذلك الحين. وكان يعتقد أن الأمة الروسية أسمى من جميع الأمم الأخرى لأن المبادئ الانسانية الشاملة أكثر تقدما فيها، ولأنها تتميز «بالروح الانسانية المسيحية». أما الأمم الغربية فتعانى إما من إنحصارها القومى أو من «النزعة نحو مزج الأجناس» Cosmopolitanism كرد فعل ضد نزعة الانحصار القومى ونزعة مزج الأجناس إنكار للمبدأ القومى، وهذا خطأ أيضا.

وقد أضفى «أكساكوف» على التاريخ الروسى طابعا مثاليا يتجاوز جميع الحدود، وقال عنه إنه «اعتراف كلى» وأن «الانسان يستطيع أن يقرأه كما يقرأ حياة القديسين». ومن تواضع الشعب الروسى أنه يعزو كل أنتصاراته وأمجاده لا إلى

نفسه، وإنما إلى الله. فتراه يؤدى شعائر خاصة وينظم مواكب لتمجيد الله، بل إنه يشيد الكنائس بدلا من أن يقيم التماثيل للأمة ورجالها الأمجاد. وقد كانت كراهية «أكساكوف» لأوربا الغربية حارة كحبه لروسيا. وبينما نجد أن «كيريشسكى» و «خوميالكوف» يكشفان عن مساوئ المدنية الغربية إلا أنهما كانا يعترفان بما حققته من انتصارات، وكان يحبان المدنية الغربية، ولكنهما ألحا على ضرورة تركيب العناصر القيمة في كل من الروح الغربية والروح الروسية. أما «أكساكوف» فلم يكن يرى غير الجانب المظلم من المدنية الغربية بما ينطوى عليه من عنف وعداوة وإيمان خاطئ (الكاثوليكية والبروتستانتية..) والميل نحو المؤثرات المسرحية، و «الضعف».

وكان يعتقد أن أسس الأخلاق الرفيعة في الحياة الروسية يجب أن تلتبس عند الفلاحين الذين لم تفسدهم المدنية، وعبر عن هذه الفكرة تعبيرا ناصعا في ملهاته المسماة «الأمير لوبوفتسكى». وهذا الأمير الذى يعيش دائما في باريس والذى يعجب بالثقافة الأوروبية الغربية يقرر العودة إلى ضيعته في روسيا لى يعمل على تنوير الفلاحين وإغداق «نعم المدنية عليهم». وهو يقول لاصدقائه مثلا: «إن الفلاح الروسى حينما يريد أن يحسن إلى متسول ينفحه «كوبكا» في الطريق.. وهذا عمل ينقصه التهذيب، أما في أوربا الغربية فإنهم ينظمون الحفلات الخيرية الراقصة وحفلات الموسيقى ثم يوزعون إيراداتها على المحتاجين». ويعود الأمير إلى ضيعته الريفية في روسيا، ويبدأ باستدعاء «الخولى» أنطون، ويتحدث إليه. ثم ينصحه في معرض الحديث أن ينظم في القرية حفلة راقصة خيرية ليجمع مبلغا صغيرا للفقراء. ويجيبه «أنطون» بأن الأموال تجمع للمحتاجين في الكنيسة، وأن تنظيم حفلة راقصة معناه أن الأموال تدفع ابتغاء اللهو، لا ابتغاء مرضاة الله. وعندما يقترح الأمير أن يزود الفلاحين بأنواع الكتب المختلفة يجيب الخولى بأن الفلاحين يقرأون أحيانا كتباً دينية جيدة جداً، بيد أن هذه الكتب قليلة في القرية، فإذا ابتاع الأمير لهم هذا النوع من الكتب، كان ذلك نافعا لهم بكل تأكيد. ويهتم الأمير اهتماما خاصا بمعرفة كيف يعالج «اجتماع القرية» مسألة تجنيد أحد مواطنى القرية. وكان من المقترح في الاجتماع أن يرسل شاب يتيم يدعى «أندريه» إلى الجيش، غير أن فلاحا ذا مكانة شفع له، قائلا: إن المجتمع يجب أن يحمى اليتيم ضد الظلم. وكان لأنطون الخولى أبناء كثيرون غير أن أهل القرية جميعا كانوا يحبون أنطون ولا يريدون أن يسببوا له حزنا.. ولم يلبث مجلس القرية أن وجد حلا أَرْضى الجميع وإن يكن عبئا ماليا على المجتمع، فقد قرر شراء شهادة الاعفاء بمبلغ ثمانمائة روبلا فضيا. و «أكساكوف» يحاول جاهدا أن يثبت أن للفلاحين نظرة أخلاقية دينية والفضل في ذلك يرجع إلى المذهب الأرثوذكسى وأنهم يهدفون في المسائل الاجتماعية إلى العدالة، محاولين

إرضاء مصالح الجماعة ككل، ومصلحة كل فرد من أعضائها.

وينتهى س. فنجراف S. Vengerov في دراسته لأكسكوف إلى هذه النتيجة، وهي أن الصفات التي امتدحها «أكسكوف» هذا المديح المجيد، وخلعها على الشعب الروسى يمكن أن توصف «بالغيرية الديمقراطية»، كما ذهب إلى أن «أكسكوف» كان داعية «لليدوقراطية الصوفية».

وقد كان «ك. أكسكوف» معارضا لفكرة تحديد سلطة القيصر الأوتوقراطية، ولكنه كان في الوقت نفسه من دعاة الحرية «الروحية» للفرد. وقد قدم «أكسكوف» إلى الاسكندر الثانى بمناسبة اعتلائه العرش تقريراً بوساطة الكونت «بلودوف» عن «الحالة الداخلية في روسيا». وفي هذا التقرير عتب على الحكومة كبت الحرية الأخلاقية للشعب واتباعها سبيل الطغيان الذى أفضى بالأمّة إلى الانحطاط الخلقى، وأكد أن هذا الكبت قد يشبع فكرة الحرية السياسية بين صفوف الشعب، وقد يبعث على النضال للحصول عليها بالوسائل الثورية. ولتفادى هذه الأخطار جميعاً نصح القياصرة بعدم التعرض لحرية الفكر والقول والعودة إلى التقليد الخاص بدعوة المجلس العام للمقاطعات Zemski Sobors.

وتلدنا دراستنا لنظريات أصحاب النزعة السلافية القدامى الفلسفية والسياسية من أمثال «أ. كيريفسكى» و«خومياكوف»، «ك. أكسكوف»، «ى. سامارين» - على أن من الحيف أن نتهمهم - كما يحدث غالباً - بأنهم كانوا رجعيين سياسيين. فقد كانوا جميعاً ديموقراطيين مؤمنين بمبادئهم، وكانوا يعتبرون السلافيين، وخاصة الروس منهم مهنيين خاصة لتطبيق المبادئ الديمقراطية في الحياة. ومن الحق، أنهم دافعوا عن الأوتوقراطية ولم يخلعوا قيمة كبيرة على الحرية السياسية، وهم من هذه الناحية يختلفون اختلافاً حاداً مع أصحاب النزعة الغربية (المستغربين) الذين يريدون أن يسلك التطور السياسى في روسيا السبيل نفسه الذى سلكه في أوربا الغربية. وليس من شك أن مذهب النزعة السلافية يضم المبادئ الثلاثة التى أعلنها الكونت أوفاروف Uvarov وهو - الوزير الرجعى لوزارة التربية الروسية (١٨٣٣ - ١٨٤٩) أثناء حكم نيقولا الأول - إلا وهى الأرثوذكسية والأوتوقراطية والقومية على أنها دعائم الحياة الروسية - بيد أن أصحاب النزعة السلافية القدامى فسروا هذه الأفكار الثلاثة تفسيراً خاصاً لم يكن بحال من الأحوال رجعياً. ويقول «ميليوكوف» Miliukov المؤرخ الروسى ومن أصحاب النزعة الغربية، ومن الباحثين غير المتحيزين، يقول إن أصحاب النزعة السلافية القدامى لم يكونوا رجعيين بحال من الأحوال، ويقول أيضاً إن الأرثوذكسية كانت تعنى بالنسبة إليهم اجتماعاً حرّاً للمسيحيين الروحيين، وقد

دافعوا عن الأوتوقراطية لأنهم نظروا إلى الدولة على أنها شكل ميت وخارجى محض، ولاعمل لها إلا أن تضمن للشعب إمكان تكريس أنفسهم للبحث عن «الحقيقة الداخلية»، ولهذا الغرض طالبوا بالحریات المدنية، حرية الضمير، وحرية القول، وحرية الصحافة. ولم تكن الأمة في نظرهم «مادة سلبية تطبق عليها الاجراءات الحكومية، بل قوة إيجابية تتطور وفقا لقوانينها الداخلية الخاصة، وحرية تحديد المصير يمكن أن تنتهك، ولكنها لايمكن أن تحطم».

فلا عجب إذا ارتابت الرقابة في أصحاب النزعة السلافية ومنعتهم من التعبير في حرية عن أفكارهم على صفحات الجرائد. وهذا هو السبب - كما يعتقد ميلوكوف - في أنهم لم يستطيعوا أن يحددوا في مؤلفاتهم الاختلاف بين مذاهبهم والآراء الرجعية التي نادى بها الأستاذان شفيريوف Shevryov وبوجودين Pogodin. ويبين جرشنسون بياناً لامزيد بعده في كتابه «مذكرات تاريخية» إلى أى مدى يتعسف (المستغربون) في تفسيرهم للمثل العليا التي اعتنقها أصحاب النزعة السلافية القدامى.

وكان يورى فيودوروفتش سامارين (١٨١٩ - ١٨٧٦) ابناً لأحد الحجاب، وطالبا بكلية الآداب في جامعة موسكو من عام ١٨٣٤ إلى عام ١٨٣٨. وبعد أن فرغ من بحثه عن «ستيفان يافورسكى» Stefan Yavorsky و«فيوفان بروكوبوفيتش» Feofan Prokopovich شرع في دراسة فلسفة «هيجل» وأخذ بها إلى حد أنه أراد أن ينفذ يده من عمله السابق قائلا: «إن الكنيسة الأرثوذكسية لا يمكن أن توجد خارج فلسفة هيجل». ومع ذلك فقد استطاع «خوميياكوف» في سنة ١٨٤٤ أن يشفيه من حماسه لهيجل، وجّره إلى اعتناق آراء أصحاب النزعة السلافية.

وقد كرس «سامارين» حياته للنشاط السياسى والاجتماعى، فاشترك في تهيئة الظروف الملائمة لتحرير أرقاء الأرض، وشن كفاحا عنيفا ضد مطالب الألمان في أقاليم بحر البلطيق. وفي نهاية حياته أى في عام ١٨٧٦ وأثناء مقامه ببرلين - أطلع على نظريات «ماكس مولر» Max Muller عن أصل الدين، وكتب مقالين في تفنيدهما، نشر في ألمانيا، ويمكن العثور على نسخة روسية منهما في المجلد السادس من مؤلفاته التي نشرها ابنه «د. سامارين». وفي هذين المقالين، وفي رسالة بعث بها إلى أخيه سامارين يقول: «إن تصور الله ينطوى في جوهره على الإدراك المباشر لتأثير الله على كل كائن إنسانى، وهذا هو الشكل الأولى والحالة التي تسبق الكشف عن مزيد من الوحي». ومن ثم كان أساس الدين هو «التجربة الشخصية» (ص ٤٨٥ - ٥٠٥)، وهذا بدوره يؤدى إلى فكرة الفضل الالهى، وإلى فكرة الرسالة الأخلاقية، والواجب الشخصى لكل فرد. والفضل الالهى

Providence ينظم الحوادث في حياة كل إنسان بحيث تؤثر على رسالته. ولا يمكن أن تؤلف أية حياة إنسانية «كلام معقولا» إلا إذا كانت ثمة علاقة بين ما ينبغي أن يكون عليه الانسان وما يحدث له. (ص ٥٠٧)

ومن طريف ما كتبه «سامارين» - الذى لم يكن عالما محترفا - ذلك النقد الموجه ضد أحد العلماء المحترفين، وذلك أن تصور «سامارين» عن أصل الدين هو في الواقع حل علمي صحيح للمشكلة، هذا بينما نجد أن نظريات «سبنسر» و «ماكس مولر» و «تايلور» وغيرهم - وهى النظريات الشائعة في القرن التاسع عشر نظريات علمية زائفة، فالدين في مراحل الأولى طبقا لهذه النظريات يصطبغ بصبغة تعدد الآلهة، وانتقاله إلى التوحيد بطيء تدريجي. وقد أثبت اندرو لانج Andrew Lang سنة ١٨٩٨ في كتابه «صنع الدين» ومن بعده قلهم شميت Wilhelm Schmidt في كتابه «أصل فكرة الله» - بعد أبحاث دقيقة في علم الأجناس أن الدين عند أشد القبائل بدائية هودين التوحيد، وبهذا وضعوا أساسا متينا لحل المشكلة حلا علميا. والحق أنه لو كان فاطر الكون والانسان موجودا، فمن الطبيعي أن يعتقد المرء أن أصل الدين هو التجربة الدينية التى تفضى في صورتها العميقة الخالصة إلى الله الواحد الأحد، وأنه عندما تتعقد حياة الانسان تستبدل بهذه الفكرة أشكال أخرى متعددة تعمل على تشويهاها.

الفصل الثالث

المستغربون أصحاب النزعة الغربية

١ - أ. ب. تشادايف A.P. Chaadaev

في تاريخ الفلسفة الروسية، وخاصة في تاريخ الفكر السياسي الروسى، درج المؤرخون على ذكر اتجاهين يتعارضان تعارضا حادا، ويمثلهما المستغربون وأصحاب النزعة السلافية. وقد حاول أصحاب النزعة السلافية جاهدين أن يضعوا تصورا مسيحيا عن العالم، على أساس تعاليم آباء الكنيسة الشرقيين وعلى أساس المذهب الأرثوذكسى في صورته الخاصة التى تصوره بها الشعب الروسى، ولكنهم أسرفوا في تمجيد ماضى روسيا السياسى، وطابع روسيا القومى، وتغالوا في تقديرات السمات الخاصة للثقافة الروسية، وأصروا على أن الحياة الروسية والاجتماعية قد تطورت، وينبغى أن تمضى في تطورها، سالكة في ذلك سبلها الخاصة التى تختلف عن سبل الأمم الغربية. وكانوا يعتقدون أن مهمة روسيا تجاه أوروبا الغربية هى العمل على نقل الصحة إليها عن طريق روح المذهب الأرثوذكسى، والمثل العليا الاجتماعية الروسية، وفي مساعدة أوروبا على حل مشكلاتهم السياسية الداخلية والدولية على السواء، طبقا للمبادئ المسيحية.

أما المستغربون فكانوا على العكس من ذلك يؤمنون بأنه ينبغى على روسيا أن تتعلم من الغرب، وأن تسلك عملية التطور ذاتها التى سلكها الغرب، وكانوا يريدون من روسيا أن تتمثل العلم الأوربى، والتنوير الدنيوى. ولم يهتموا كثيرا بالدين، وحتى المتدينون منهم لم يكونوا يرون قيمة الأرثوذكسية بل يميلون إلى تضخيم مثالب الكنيسة الروسية. أما بالنسبة للمشكلات الاجتماعية فقد كان بعضهم يقدر الحرية السياسية تقديرا كبيرا، بينما أزد بعضهم الآخر الاشتراكية في هذه الصورة أو تلك. ويعتقد بعض مؤرخى الثقافة الروسية أن هذين الاتجاهين المتعارضين ما برحا قائمين حتى يومنا هذا تحت أسماء مختلفة، وأشكال متباينة. ويجدر بالذكر أن بعض المستغربين قد مروا بمراحل متعددة في تطورهم، وأنهم يفترقون افتراقا ملحوظا - سواء في بداية حياتهم أم نهايتها - عن موقف المستغربين النموذجى في التفكير. ولعل أوضح مثل على ذلك هو تشادايف، أول مفكر نعرض له في هذا الفصل.

كان «بيوتر ياكوفلفتش تشادايف» (١٧٩٤ - ١٨٥٦) ابنا لمالك ثرى من ملاك الأراضى، درس في جامعة موسكو، ولكنه تركها قبل تخرجه والتحق بالجيش، وشارك في

حرب سنة ١٨١٢، وفي الحملات الأجنبية التي أعقبتها. وعندما كان ضابطا في كتيبة فرسان الحرس سنة ١٨٢٠، بعث به الجيش إلى مؤتمر «ترويا» ليقدم تقريرا إلى الاسكندر الأول عن التمرد الذي حدث في كتيبة «سميونوفسكى». وبعد أشهر قلائل استقال من هذه البعثة سنة ١٨٢١. وقد نوقشت الشائعات المتضاربة التي تناثرت عما حدث بين الاسكندر الأول وبين تشاداييف في «ترويا» ولماذا ترك الجيش، مناقشة تفصيلية في كتاب كينيه Quénet عن «تشاداييف» (ص ٥٤ - ص ٧٢). وعاش في الخارج من عام ١٨٢٣ إلى ١٨٢٦، ومن ثم لم يشترك في ثورة ديسمبر. والتقى في كارلسباد بالفيلسوف «شلنج» الذي راسله فترة طويلة، وفي فرنسا إلتقى بالفيلسوف «لامنيه» Lamennais وشرع «تشاداييف» في كتابة بحث بالفرنسية في نهاية عام ١٨٢٩ سماه «رسائل فلسفية». وانتهى هذا الكتاب الذي يتألف من ثمانى رسائل سنة ١٨٣١، وهذه الرسائل موجهة إلى سيدة خيالية افترض «تشاداييف» أنها تسأله النصيح في تنظيم حياتها الروحية. وينصحها «تشاداييف» في رسالته الأولى أن تواظب على أداء شعائر الكنيسة باعتبارها رياضة روحية، ولا غنى عن المواظبة على أداء شعائر الكنيسة وطقوسها إلا في حالة بئس معتقدات أعلى تسمو بأرواحنا إلى مصدر كل يقين. «وهذه المعتقدات يجب ألا تكون متناقضة مع «معتقدات الشعب». ويوصى «تشاداييف» بالحياة المنظمة كشرط ملائم للتطور الروحي، ويطرى أوروبا الغربية، حيث تؤلف أفكار الواجب والعدالة والقانون والنظام جزءا من لحم الشعب ودمه، وهذه ليست سيكلوجية الغرب، بل فسيولوجيته على حد تعبيره. ومن الواضح أنه يضع نصب تفكيره التأثير النظامى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.. أما بالنسبة لروسيا فيتخذ منها «تشاداييف» موقفا نقديا مطلقا. وروسيا في رأيه ليست من الغرب أو من الشرق. «لما كنا متوحدين في هذا العالم، فإننا لم نهب العالم شيئا، ولم نسهم بفكرة واحدة في مجموعة الأفكار الانسانية». ويقول: «إننا لو لم نبسط نفوذنا من مضيق بهرنج إلى نهر أودر لما أحس بنا أحد». ونحن لا نؤلف جزءا من الجسم الانسانى ، وما وجدنا إلا لنلقن الانسانية درسا هاما.. هاما..»

وهذه الرسالة الفلسفية الأولى المؤرخة في أول ديسمبر سنة ١٨٢٩ نشرت عام ١٨٣٦ في مجلة «التلسكوب»، وقد فصل الرقيب الذى سمح بنشرها من منصبه وصودرت المجلة، ونفى رئيس تحريرها الأستاذ نادشدين Nadeshdin إلى «أوست - سيسولسك» ثم إلى «فولوجدا» وعاد منها أخيرا سنة ١٨٣٨. وأعلن الامبراطور نيقولا الأول أن «تشاداييف» مجنون، وحدد إقامته في منزله تحت إشراف البوليس والأطباء،

وصدرت الأوامر إلى الرقباء بمنع كل التعليقات النقدية على «رسائل تشاداييف» ولم يعد طبعها إلا في سنة ١٩٠٦ في مجلة «علم النفس والفلسفة» وضمن مجموعة مؤلفاته التي نشرها «جرشنسبون». أما رسائل «تشاداييف الأخرى» فقد اكتشفها حديثا الأمير «د. شاهوفسكوى» D. Shahovskoy، ونشرت الرسالة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والثامنة سنة ١٩٣٥ في مجلة Literaturnoe Nasledstvo العدد الثانى والعشرين والرابع والعشرين. ولم تطبع الرسالتان السادسة والسابعة، لأنه من المحتمل أن يكون تشاداييف قد تحدث فيهما عن التأثير الناجع للكنيسة، وربما نظر إليهما الملحدون المتعصبون الذين يحكمون الاتحاد السوفيتى على أنهما «أفيون الشعوب».

وتتسم نظرة «تشاداييف» الفلسفية بطابع دينى قوى. وهو يقول إننا لكى نجتمع بين فكرتى الحقيقة والخير فلا بد للإنسان من أن يتمثل الحقائق التى نزل بها الوحي تمثلا تاما. ومن المستحسن أن نثق بتلك اللحظات القليلة التى نتحد فيها تحت تأثير الخير بقوة أعلى تدفعنا بعيدا عن الأرض وتسمو بنا إلى السموات العلا. «وحينئذ سوف تنسكب في قلوبنا أسمى الحقائق جميعا من تلقاء نفسها» (الرسالة الثانية - ٢٧).

وهناك قوتان فاعلتان في حياتنا، الأولى «ناقصة» وهى فى داخلنا، والثانية «كاملة» وهى خارجنا، ومنها نستمد «أفكار الخير والواجب والفضيلة والقانون» (الرسالة الثالثة - ٣١).

وهذه الأفكار يتلقاها جيل عن جيل بفضل التتابع المتصل للعقول التى تكون (الضمير الكلى) universal consciousness.

ويقول تشاداييف: «ليس من شك أن مجموع الكائنات يؤلف وحدة مطلقة - وهذه حقيقة ذات أهمية بالغة - ولكنها لا تشبه فى شىء ذلك الضرب من وحدة الوجود الذى يذهب إليه معظم الفلاسفة المحدثين» (الرسالة الخامسة ص ٤٦).

و«كما أن الطبيعة واحدة، فكذلك تؤلف الأجيال الانسانية المتعاقبة رجلا واحدا خالد البقاء، على حد تعبير «باسكال» فى تلك الجملة التى ابتدعها خياله» (٤٩).

والانانية تفصل الانسانية إلى حد ما عن الوحدة الكونية، والزمان والمكان شكلان يتبدى فيهما العالم الخارجى أمام أعيننا نتيجة لهذا الانفصال (الرسالة الثالثة ص ٣٤) وبالمثل لا وجود لكميات فى الواقع، «والوحدات المطلقة لا وجود لها إلا فى

الذهن وحده» (الرسالة الرابعة ص ٢٨). وقد محا تشاداييف أثناء قراءته لكتاب «كانت»: «نقد العقل الخالص» عنوان الكتاب، وكتب مكانه: «اعتذار عن العقل الأدمى»، وكان جليا أنه يعنى أن «كانت» لم يعرض مذهبه عن العقل الخالص، بل عن العقل الذى شوته الخطيئة.

وتقتضى التعاليم المسيحية بأن تصل إلى «ولادة جديدة» لأنفسنا، وهذه الولادة الجديدة معناها «القضاء على طبيعتنا القديمة ، وميلاد إنسان جديد هو الذى أبدعه المسيح فى أنفسنا» (الرسالة الثالثة ص ٣٠). «وإن التفسير العجيب للحياة الذى حمله مؤسس المسيحية إلى الأرض، وروح إنكار الذات، والنفور من الانقسام والحنين الحار إلى الوحدة.. هذا كله هو ما يحفظ للمسيحيين صفاءهم فى جميع الظروف. وهذا هو بعينه ما يبين لنا كيف تحفظ الفكرة التى نزل بها السوحى، وكيف يتم عن طريقها اندماج الأرواح والقوى الأخلاقية المختلفة فى العالم، فى روح واحدة وقوة واحدة.. وهذا الاندماج هو كل ما تصير إليه المسيحية.» ويلوغه هو «ملكوت الله». والقانون الأخلاقى المتحقق» (الرسالة الثامنة ص ٦٢). «وقد توطدت المسيحية دون معونة من كتاب.» وليس أساس المسيحية كتابا، بل المسيح نفسه (٦٠): وعقيدة الحضور الحقيقى لجسد المسيح فى القربان المقدس «على أكبر جانب من الأهمية». وربما استخدمت فيما بعد كوسيلة لتوحيد الملل المسيحية المختلفة.» (ص ٦٢).

وكان «الاسترقاق» أكثر الأمور إثارة لسخط «تشاداييف»، وقد عبر عن موقفه إزاء الملكية فى نداء كتبه سنة ١٨٤٨ أثناء الثورات التى اجتاحت أوروبا ، وأخفاه داخل كتاب فى مكتبته. وهذا النداء المكتوب بلهجة ريفية يعبر عن فرحه لثورة الشعوب ضد ملوكهم، وينتهى بهذه الكلمات: «إننا لا نريد ملكا غير ملك السموات» (خطابات ص ٦٨٠).

وخفت حدة الموقف السلبي الذى وقفه «تشاداييف» من روسيا والذى عبر عنه بحدة فى «رسالته الفلسفية الأولى»، تحت تأثير الأمير «أوديفسكى» Odoevsky وغيره من الأصدقاء، ففى عام ١٨٣٧ كتب «اعتذار مجنون» الذى نشره فى باريس بعد وفاته الأمير الروسى الجزويتى «جاجارين»، وذلك فى كتابه «مؤلفات مختارة لتشاداييف». سنة ١٨٦٢. وانتهى «تشاداييف» إلى هذه النتيجة، وهى أن عقم الماضى التاريخى للروس يعد فضيلة بمعنى من المعانى. فالشعب الروسى الذى لم تقيده الأشكال المتحجرة للحياة، يمتلك حرية الروح التى تؤهله للقيام بعمل عظيم فى المستقبل، وقد حافظت الكنيسة الأرثوذكسية على جوهر المسيحية فى طهارتها الأولى، ومن ثم تستطيع الأرثوذكسية أن تبث الحياة فى جسد المسيحية الكاثوليكية الذى سيطرت عليه

الآلية. ورسالة روسيا هي أن يتم على يديها التوليف الدينى النهائى Final religious synthesis وعندما تبدأ روسيا فى تحقيق هذه الرسالة الالهية الموكولة إليها، ويعد أن تتمثل كل ماله قيمة فى أوربا الغربية فإنها ستصبح المركز الفكرى لأوربا.

وينبغى ألا يتبادر إلى الأذهان أن هذه الأفكار قد خطرت لتشاداييف لأول مرة سنة ١٨٣٦، أى بعد تلك المحنة التى نزلت به. الثورة الفرنسية التى اشتعلت سنة ١٨٣٠ جعلته أقل ميلا إلى الاشادة بالغرب عما كان عليه عندما دبح «رسالته الأولى»، وقد كتب لبوشكين فى سبتمبر سنة ١٩٣١ يقول: «على عاتق الانسانية مهمة تحقيق برنامج أشبه بالبرنامج الذى دعا إليه» «سان سيمون» فى باريس، أو أشبه بالكاثوليكية الجديدة التى حاول عدد قليل من القساوسة الشجعان أن يضعوها مكان الكاثوليكية القديمة التى قدسها الناس بمرور الزمن. وفى خطاب بعث به إلى «أ.أ. تورجنيف» فى نوفمبر سنة ١٨٣٥ - أى قبل نشره لرسالته الأولى بعام واحد - يجب «تشاداييف» على السؤال الذى يتعلق بمن الذى يقوم بهذه المهمة فيقول: «لا حاجة بنا إلى أن نشغل أنفسنا بتقدم الغرب أو تأخره لأننا لسنا الغرب». ويقول أيضا: «لو أن روسيا فهمت رسالتها إذن لخطت الخطوة الأولى فى تطبيق كل الأفكار الكريمة؛ لأنها متحررة من روابط أوربا وعواطفها، وأفكارها، ومصالحها». ويقول: «إن روسيا أعظم من أن تتبع سياسة قومية؛ لأن مهمتها فى العالم هى سياسة البشرية، وقد أدرك الامبراطور «الاسكندر» هذه الحقيقة إدراكا جميلا، وهذه أعظم أمجاده. لقد خلقنا الفضل الالهى من القوة بحيث لا يمكن أن نكون أنانيين، ووضعنا فوق مصالحنا القومية، ووكل إلينا مصالح الانسانية، وجميع أفكارنا عن الحياة والعلم والفن يجب أن تبدأ من هذا وتنتهى بهذا، ففى ذلك يكمن تقدمنا ومستقبلنا». «وهذه هى النتيجة المنطقية لعزلتنا الطويلة فإن جميع الأعمال العظيمة تأتى من الصحراء». وهذه الأفكار التى تقرب تشاداييف من أصحاب النزعة السلافية، قد عبر عنها قبل أن يضع أصحاب النزعة السلافية نظرياتهم^(١).

(١) مؤلفات تشاداييف ورسائله: فى مجلدين، نشرها جرشنسون - ١٩١٣ - ١٩١٤، م. جرشنسون: «ب. ت. تشاداييف حياته وأفكاره» سنة ١٩٠٨، شارل كينيه: «تشاداييف والرسائل الفلسفية»، باريس ١٩٣١، موسكو، «تشاداييف» (بالانجليزية).

٢ - ن. ستانكفتش N. Stankevich

ويرتبط نهوض حركة «الاستغراب» بمعناها الضيق بالنشاط الذى قامت به «حلقة» ستانكفتش. وقد تكونت هذه الحلقة سنة ١٨٣١ عندما كان «ن.ف. ستانكفتش» طالبا بجامعة موسكو، وهى تضم زملاءه من طلبة هذه الجامعة. وكان لكل من «هرزن» Herzen و«أوجاريوف» Ogaryov - وهما من المستغربين أيضا - حلقة فى ذلك الحين. أما حلقة «ستانكفتش» فكانت تضم بلنسكى، و«ك. أكساكوف»، والشاعر «كولتسوف» Koltsov والشاعر «لرمنتوف» Lermontov و«م. باكونين» M. Bakunin (ابتداء من عام ١٨٣٥)، و«ف. بوتكين» V. Botkin، و«كانكوف» Katkov، و«جرانوفسكى» Granovsky، و«كافلين» Kavelin. وكانت اهتماماتهم الرئيسية تنصب على الفلسفة والشعر والموسيقى. وقد تحمسوا فى البداية لدراسة فلسفة «شلنجر»، ولم يلبثوا بعد عام ١٨٣٥ أن تحولوا إلى «هيجل». أما فى الشعر فقد تركز اهتمامهم على «جيتة»، و«شيللر»، و«هوفمان»، و«شكسبير» وفى الموسيقى على «بتهوفن» و«شوبرت». وكان «ستانكفتش» هو لأوح «الحلقة» الدائبة، وكان يجتذب الجميع بذكائه الخارق، وطيبته، وطريقته المهذبة فى معاملة غيره من الناس. ولم يتحول جميع أعضاء «الحلقة» إلى مستغربين، ومن المحتمل أن «ستانكفتش» نفسه لم يكن ليبقى مؤمنا بها قلبا وقالباً لو لم يعاجله الموت المبكر، ففضى عليه السل، واخترم تطوره الروحى.

وكان «نيكولاى فلاديميروفيتش ستانكفتش» أبناً لأحد ملاك الأرض الأثرياء فى إقليم «فرونينش»، وقد عاش أعوام طلبة للعلم فى موسكو (١٨٣١ - ١٨٣٤) بين عائلة «الأستاذ بافلوف» الذى كان له فضل تعريفه بفلسفة «شلنجر» فى الطبيعة كما كان للأستاذ «نادزدين» فضل تعريفه بعلم انجمال عند «شلنجر». وبعد أن بدأ «ستانكفتش» فى دراسة فلسفة «هيجل»، سافر إلى الخارج، وفى عام ٣٨ و١٨٣٩، استمع إلى المحاضرات التى ألقاها الأستاذ «فيردر» Werder فى برلين عن «منطق هيجل». وكان «ستانكفتش» مقلاً فى كتاباته، وربما أمكن تكوين فكرة عن آرائه الفلسفية من رسائله، ومن ذكريات معاصريه. وقد نشر «ب. ف. أننيكوف» P.V. Annenkov مراسلاته، وكتب ترجمة لحياته^(٢). ويقول «ستانكفتش» فى أحد خطاباتة إلى «م. باكونين»: إن الطبيعة

(٢) «ن. ف. ستانكفتش: مراسلاته وترجمة حياته» - كتبها «ب. ف. أننيكوف» - موسكو سنة ١٨٥٨. وهذا الكتاب هو مصدر معلوماتى عن أفكار ستانكفتش الفلسفية.

عبارة عن كل عضوى واحد يدور حول العقل (٥٩٦) والحب هو الشعور الكامن في أساس الطبيعة، وكان ينظر إلى المرأة باعتبارها كائنا مقدسا. وكان يقول إن اتخاذ العذراء والام الرمز الأساس لديننا ليس عبثا ولم يكن اعتباطا (٥٩٢). وفي خطاب آخر ينصح الأنسة «ن. باكونين» التى تسعى إلى تعلم نفسها بنفسها: «ألا تحاول تقصى عيوب الناس واحدا إثر واحد، بل من الأفضل أن نفتش عن منبعها المشترك، وهو انعدام الحب، كما ينبغى ألا تفكر في نقائص الناس بل أن تفكر فيما هو جميل في هذا العالم» (٥١٣).

وعندما تلم الفلسفة شعث الأشياء التى حللتها إلى عناصر، فإنها تصبح في هذه الحالة شعرا (٦١٠). وبعبارة أخرى يعتقد «ستانكفتش» أن الفلسفة تكتشف حقيقة الوجود الحقيقى العينى، وهذا الوجود هو الروح الشخصية الحية، وإن لم يكن الأمر كذل لكان علينا أن نعد السكك الحديدية مثلا من الموجودات العينية بينما ليست هذه الأشياء في الواقع غير وسائل للوجود الحقيقية (٣٦٧). وهو يكتب إلى «جرانوفسكى» قائلا: «تذكر أن التأمل ضرورى لتطور الفكر.. ولا يمكن أن ندرك شيئا إدراكا تاما إلا عن طريق الشعور الحى العام» (١٨٧). وقد اقتنع «ستانكفتش» بعد دراسته لهيجل أن تصور هيجل للعملية الكونية بوصفها تطور للفكرة المطلقة لا يمكن أن يكون هو «المنطقية الشاملة المجردة» *aboabstract panlogism* أى نظرية في الحركة الذاتية الديالكتيكية لأفكار مجردة لاشخصية. وأثبت أن حامل الأفكار المجردة عند «هيجل» هو دائما في نهاية الأمر الروح بوصفها شخصا عينيا حيا.

وقد فسرت فلسفة «هيجل» سواء في ألمانيا أو في غيرها من البلاد على أنها المذهب المنطقى الشامل المجرد، وهذه الحقيقة ألا وهى أن «ستانكفتش» قد فسرها على أنها واقعية - مثالية عينية، تعبير عن الاتجاه العام في الفلسفة الروسية نحو العينية. ومن الأمور ذات الدلالة أن من أفضل المؤلفات التى صدرت عن «هيجل» كتاب الفيلسوف الروسى «إ. أ. إيلين» I.A. Ilyin بعنوان: «فلسفة هيجل كمذهب عينى عن الله والانسان» (١٩١٨) ويكرس «س. لوسكى»، مقالة عن هذا الموضوع نفسه تحت عنوان: «هيجل باعتباره فيلسوفا من فلاسفة النزعة الحدسية» (٣).

ولم يكن «ستانكفتش» مرتدا إلى فلسفة «هيجل».. فعندما لاحظ أن هيجل ينكر «الخلود الشخصى» كتب إلى باكونين قائلا: إن فلسفة هيجل «تهب الآن باردة على»

(٣) من مطبوعات المعهد العلمى الروسى ببيلغراد، العدد التاسع، سنة ١٩٣٣، «هيجل باعتباره

فيلسوفا حدسيا» بحث في الفلسفة الألمانية، العدد التاسع ص ١.

(٦٢٤). وليس من شك أن ستانكفتش لو مضى في تطوره الروحي إلى أبعد من ذلك لوضع مذهبا أصيلا في الفلسفة الروسية، ولما ظل مجرد «مستغرب» فحسب كالفيلسوفين «بلنسكى»، و «هرتزن».

٣ - ف. بيلنسكى V.Belinsky

كان «فيساريون جريجوريفتش بيلنسكى» (١٨١١-١٨٤٨) ناقدا أدبيا موهوبا. انضم إلى حلقة «ستانكفتش» عندما كان طالبا بجامعة موسكو. وفي هذه الحلقة تعرف على فلسفة «شلنج» في الطبيعة، ثم على فلسفة فشته لفترة وجيزة تحت تأثير «م. باكونين». ثم أصبح بعد ذلك - بتأثير ستانكفتش وباكونين - من أتباع «هيجل» المتحمسين، وظل كذلك من عام ١٨٣٧ إلى عام ١٨٤٠. ونستطيع أن نلمح طريقته في استخدام فلسفة «هيجل» في مقالاته النقدية من مناقشته للشعر في مقال كتبه سنة ١٨٣٩ تحت عنوان: «الخوف من حضور البديهة». فهو يقول: «الشعر هو الحقيقة في صورة التأمل». ومن ثم «فإن الشعر كالفلسفة واهتمامه ينصب على الحقيقة المطلقة لا في شكل التطور الديالكتيكي للفكرة تخرج به عن ذاتها، بل في شكل التحقق المباشر للفكرة في صورة».

وانتقل «بلنسكى» سنة ١٨٣٩ من موسكو إلى بطرسبرج وبدأ يكتب في مجلة Otechestvenniya Zapiski التى أصدرها «كزايفتش» Kzaevich. وفي هذا العام نفسه كتب ثلاث مقالات في هذه المجلة عن «الوفاق مع الواقع» و «ذكرى بورودينو» وتعرض فيهما للناقد الألماني «منتسل» Menzel ولمقالة جريبويدوف Griboyedov عن «الخوف من حضور البديهة» واستغل في هذه المقالات فكرة هيجل القائلة بأن كل ما هو واقعى (حقيقى) فهو عقلى «كل ما هو عقلى فهو واقعى». وفي ثنائه على الأوتوقراطية كتب يقول: «لقد كانت الحكومة أسبق معنا دائما من الشعب». ويقول: إن القوة الملكية تتصرف دائما في اتفاق خفى مع إرادة الله، ثم بالواقع العقلى. (ذكرى بورودينو) والانسان يخدم بلده وقيصره نتيجة لتصوره السامى عن الواجب نحوهما، ولشعوره بأنه جزء من المجتمع، وبقرابته الفزيائية والروحية له.. هذا هو عالم الواقع» (الخوف من حضور البديهة).

وهوجم «بيلنسكى» هجوما مريرا بسبب هذه المقالات، وكان مهاجموه هم أعداء الأوتوقراطية. وعندما عاش في بطرسبرج استطاع أن يفهم - أفضل

مما سبق - الطبيعة الرجعية لحكم «نيقولا الأول». ويتحدث «بلنسكى» بحدة في خطاب أرسله إلى «بوتكين» Botkin سنة ١٨٤١ لا ضد الاوتوقراطية وحدها، بل ضد الملكية بوجه عام.

وينبغى ألا نفرس «الوفاق مع الحقيقة» الذى عبر عنه في مقالاته الصادرة سنة ١٨٣٩ كسوء فهم لنظرية «هيجل». ويتخيل بعض الناس الذين يفهمون «هيجل» فهما سطحيا أن هيجل يجعل «الحقيقة الخارجية» تتعادل مع كل واقعة تجريبية. ولو كان الأمر كذلك لافترضنا مثلا أن عقوبة الجيش الخاصة بضرب الجندى حتى الموت - التى كانت شائعة في عصر «نيقولا الأول» حقيقة واقعة، ومن ثم فهي «معقولة». بيد أن كل شيء حاضر في هذا العالم لا يسمى حقيقيا في مذهب «هيجل» الفلسفى المعقد، ذلك أن «هيجل» يميز بين ثلاثة مستويات من الوجود: الوجود الحقيقى، والظاهر، والمشابه، وهذا المستوى الأخير أشبه «بالمايا» في الفلسفة الهندوكية (الحقيقى والظاهر والوهم).

ولم يكن «بلنسكى» يعرف اللغة الألمانية، ولكنه اكتسب معرفته بهيجل عن طريق المتخصصين فيه من أمثال «ستانكفتش»، و«م. باكونين»، وعن هذا الطريق عرف ما يقصده «هيجل» بالحقيقة الخارجية. ويمكن أن نرى هذا من هذه العبارة التى يذكرها: «العقل في الشعور والعقل في الظاهر أو باختصار الروح حينما تحقق نفسها بنفسها - هذا هو الوجود الحقيقى، بينما نجد أن كل ما هو جزئى عرضى لا معقول عبارة عن طيف أو شبح في مقابل الوجود الحقيقى بل هو سلب له، ومشابه وليس وجودا - والانسان يأكل ويشرب ويرتدى ثيابه - هذا كله هو مجال الأطياف طالما أن الروح ليست جزءا من هذا» (الخوف من حضور البديهة). وفي هذا المقال نفسه يقول بلنسكى: «المجتمع أكثر صوابا من الفرد وأعلى منه». وكان تقديره ضئيلا للشخصية في هذه المرحلة من نشاطه.

وفي آخر الأمر، رفض «بلنسكى» فلسفة «هيجل»، وهو لم يفعل ذلك إلا بعد أن أدرك القيمة العليا للفرد. فهو يقول في خطاب بعث به إلى «بوتكين» سنة ١٨٤١: «ليست الذات في فلسفة هيجل غاية في ذاتها، وإنما هى وسيلة للتعبير المؤقت عن الكلّ، وهذا «الكلّ» هو نوع من «المولوك»* في علاقته بالذات، فبعد أن يستعرض نفسه فيها (أى الذات) يقذف بها بعيدا كما يقذف المرء بزوج من السراويل». «أشكرك جزيل الشكر يا فيودوروفيتش^(٤) - وأحبي قلنسوك الفلسفية، ولكن على الرغم من تبجيلي لفلسفتك الأنينة، أتشرف بأن أحيطك علما، بأننى حتى لو

* المولوك Molock إله فينيقى كانت تقدم له القرابين البشرية. (ف.ك) المترجم.

(٤) هذه صيغة روسية من اسم هيجل الأول.

أفلحت في صعود أعلى القمم في سلم التطور، فسوف أسألك من هناك أن تقدم لى حسابا عن جميع ضحايا الحوادث، والتطهير، ومحاكم التفتيش في عهد فيليب الثاني.. إلخ. إلخ. وإلا فسوف أقذف بنفسى من حالى. ولست أريد السعادة - إذا أتيت لى - إذا لم أشعر بالاطمئنان على أصدقائى فى الدم والعظم واللحم»، «إن مصير الذات ، ومصير الفرد، والشخص أهم كثيرا من مصير العالم كله، ومن صحة الامبراطور الصينى» (يعنى بذلك «كلية» Universality هيجل)^(٥).

وفى عام ١٨٤١ اطلع «بيلنسكى» على الاشتراكية الفرنسية لدى «سان سيمون» و«ليرو» Leroux. وفى عام ١٨٤٨ كانت الاشتراكية بالنسبة إليه هى «فكرة الأفكار» ونسى «فيساريون المهووس» كما كانوا يسمونه بسبب مزاجه العنيف، نسى اهتمامه القريب بضحايا التاريخ، وكتب يقول إلى بوتكين: «لقد بدأت أحب الانسانية بأسلوب مارا Marat**»، وهو أن أسعد أقل أجزائها، وأعتقد أننى أستطيع أن أبيد الباقي بالسيف والنار^(٦).

فى عام ١٨٤٣ - ١٨٤٤ ترجم أحد أصدقائه كتاب فويرباخ «ماهية المسيحية» فأعجب به «بلنسكى» أيما إعجاب ، ويقول الكتاب السوفيت إن «بلنسكى» اعتنق فى آخر أيام حياته وجهة نظر «المادية الأنثروبولوجية» تحت تأثير فويرباخ^(٧). ولما كان هؤلاء الكتاب تدفعهم الحكومة السوفيتية إلى العثور على أكبر عدد ممكن من الماديين بين ممثلى الثقافة الأوروبية الغربية والثقافة الروسية، فإن المرء لا يستطيع أن يثق بما يقولون.. فهم يعتبرون «إسبنوزا» مثلا فيلسوفا ماديا. ولاتدل كتابات «بيلنسكى» على أنه أصبح ماديا ، وإن يكن قد امتنع تماما فى الأعوام الأخيرة من حياته عن كل إشارة إلى الأسس فوق الحسية supersensuous لوجود العالم. وكتب إلى «بوتكين» فى فبراير سنة ١٨٤٧ يقول: «فلتذهب الميتافيزيقا إلى الشيطان، فإن هذه الكلمة معناها ما فوق الطبيعة، وبالتالى فهى مجرد هراء «ومن الضرورى: «أن نحرر العلم من أشباح النزعة المتعالية واللاهوت. «وفى مقاله بعنوان «استعراض الأدب الروسى الذى كتبه سنة ١٨٤٦ يقول: «إن علم النفس الذى لا يؤسس على الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) لا يمكن أن يكون صحيحا، كما لا يمكن أن تكون الفسيولوجيا التى لاتعرف شيئا عن علم التشريح صحيحة» وهذه الكلمات عن علاقة

(٥) أ. بيليج.

** أحد أعضاء كوميون باريس والمؤتمر الوطنى، اغتالته شارلوت كورداى (١٧٤٤ - ١٧٩٣) ويقال عنه إنه هو الذى أوعز بمذابح سبتمبر ، وكان عنيفا فى محاكمة الملك. (ف.ك) المترجم

(٦) بيلنسكى. رسائل - ج ٢ ص ٢٤٤-٢٤٧.

(٧) انظر م. بوفسوك: «بيلنسكى: آراؤه الفلسفية والاجتماعية» (جوزولد - ١٩٣٩).

الحياة» العقلية بالعمليات الفسيولوجية يمكن أن تؤول تأويلات متعددة لا علاقة لها بالمذهب المادى. ومن الحق أنه يكتب في هذا المقال نفسه قائلاً: «إن أعلى ما فى الانسان هو روحانيته، أى الشعور والعقل، والارادة - وهى التى تعبر عن ماهيته الابدية والضرورية الباقية». عندما يموت أحد أحبابك، فإن أفضل ما فيه وأنبل ما فيه، أو الجانب الأخلاقى والروحى فيه لا يموت بموته، وإنما يموت فقط ما هو عرضى مادى فيه»، «ماهى الشخصية؟ كلما ازداد تأملى وضوحاً لماهى الشخصية، ازداد عجزى عن تعريفها فى كلمات».

ومن الممكن أيضاً أن تظل مسألة إلحاد «بلنسكى» فى أواخر حياته موضع التساؤل. فهو يتحدث فى خطاب له إلى «جوجل» بمناسبة ظهور كتابه (مراسلات مع الأصدقاء) حديثاً يخلو من تأييد للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، ويدعى أن الشعب الروسى ملحد بطبعه إلحاداً عميقاً. «ويقول إن كثيراً من الناس الذين نبذوا المسيحية فى فرنسا ما برحوا يتشبثون «بنوع من الإله» (١٥ - ج ٧ - ١٨٤٧). ولكنه يتحدث بعد ستة شهور من هذا الخطاب، فى مقاله «استعراض الأدب الروسى سنة ١٨٤٧»، الذى كتبه قبل وفاته بقليل فيقول: «إن منقذ الانسانية جاء إلى العالم من أجل الناس جميعاً. «وهو - ابن الله - كان يحب الناس حباً إنسانياً ويعطف عليهم فى بؤسهم، وقذارتهم، وعارهم، وحرمانهم، ورذائلهم وجرائمهم. ولم يكن عبثاً أن صدرت كلمة الحب الإلهية وكلمة الاخاء فى هذا العالم».

وكان «بلنسكى» دائم التبدل لارائه الفلسفية فى حياته القصيرة النشطة، وكان كل رأى يقنعه يؤثر تأثيراً عميقاً على كتاباته بوصفه ناقداً وداعية، ولكنه على أية حال لم يصف شيئاً جديداً إلى تطور الفلسفة، ولم أتحدث عنه بهذه الاستفاضة إلا لأنه أثر تأثيراً عظيماً على الثقافة الروسية كناقداً أدبياً ملحوظ المكانة، وهب ذوقاً جمالياً رفيعاً.

ومن أصحاب النزعة الغربية الذين أثروا تأثيراً عظيماً على الفكر السياسى الروسى وعلى الحركة الثورية: الفيلسوف «أ. هرتسن».

٤ - أ. هرتسن A. Hertsen

كان «إسكندر إيفانوفتش هرتسن» (١٨١٢-١٨٧٠) ابناً غير شرعى لمالك روسى ثرى يدعى «باكوفلف»، وفتاة ألمانية تدعى «لويز هاج» اصطحبها أبوه إلى روسيا من مدينة شتوتجارت. وعند ما كان صبياً فى الثالثة من عمره شاهد تتويج الملك «نيقولا

الأول» في موسكو بعد إعدام الديسمبريين، فأقسم وهو واقف بين الجموع «أمام المحراب الذى دنسته الصلوات الملطخة بالدماء» كما كتب في مذكراته... «أقسم أن يثار للضحايا وأن يكرس نفسه في الكفاح ضد العرش، وضد هذا المحراب، وهذه المدافع». «وكان هرتسن» خريجا من كلية العلوم الفيزيائية - الرياضية في جامعة موسكو. وقد اجتذبه اشتراكية «سان سيمون» أثناء طلبه للعلم اجتذبا قويا، ولم يلبث أن ألقى به في السجن عام ١٨٣٤، ثم نفى بعد ذلك إلى شمال شرقى روسيا حيث أرغم على العمل موظفا للحكومة. واستقال «هرتسن» عام ١٨٤٢، وأقام في موسكو، منكبا على القراءة الجدية، والعمل الأدبى. وهاجر عام ١٨٤٧ إلى فرنسا وبدأ عام ١٨٥٥ في إصدار مجلة «النجم القطبى» Polarnaya Zvezda ثم مجلة «الناقوس» Kolokol. وكان تأثير «هرتسن» على الحياة الروسية العامة عظيما، ولكنه لم يسهم في الفلسفة بشيء أصيل. والأعمال الفلسفية الوحيدة التى كتبها هى مقالات عن «الهوية في العلوم» سنة ١٨٤٣ و «خطابات عن دراسة الطبيعة» سنة ١٨٤٥، ورسالة إلى ابنى «(عن حرية الارادة)، سنة ١٨٦٧»^(٨).

وتأثر اتجاه «هرتسن» الفكرى بأشترابية «سان سيمون»، وآراء «شيللر» الفلسفية، ومؤلفات «جيت» عن العلم الطبيعى، ثم تأثر بعد ذلك بفلسفة «هيجل» و«فويرباخ»، وأخيرا «برودون». ولم يكن «هرتسن» مهتما بوضع النظريات الفلسفية، بل بتطبيقها في مجال العمل والكفاح في سبيل الحرية وكرامة الشخصية، ولتحقيق العدالة الاجتماعية.

ويصف لينين اتجاه «هرتسن» الفكرى بقوله: «لقد تجاوز» «هيجل» متجها نحو المادية وراء فويرباخ».. «بلغ هرتسن المادية الديالكتيكية (الجدلية) ووقف عندها لا يبرحها إلى المادية التاريخية، وهذا الوقوف هو سبب انهيار هرتسن الروحى بعد ثورة سنة ١٨٤٨»^(٩). وكلمات «لينين» تعبر عن الاتجاه البلشفى إلى اعتبار كل كاتب يعترف بالارتباط الوثيق بين العمليات العقلية والجسمية كاتبا ماديا. والواقع أننا نستطيع أن نلمس عند «هرتسن» موقفا سلبيا إزاء الدين، وإزاء فكرة الله الشخصى، وفكرة الخلود الشخصى، ولكننا لا نجد عنده المادية الكلاسيكية التى تعتقد أن العمليات العقلية سلبية وأنها تعتمد كل الاعتماد على العمليات المادية.. ونظرا لتعليم «هرتسن» العلمى، فقد كان يقدر الارتباط بين الفلسفة والعلم الطبيعى تقديرا كبيرا،

(٨) هرتسن: مجموعة مؤلفاته. ٢٢ مجلدا، نشرها لمكه Lemke سنة ١٩٢٠. وهرتسن: مؤلفاته الفلسفية المختارة، مجلدان - طبعة اوجيز. وسأشير إلى صفحات هذه الطبعة في حالة اقتباس النصوص.

(٩) هذه الكلمات كانت تصديرا لكتاب - ل. باير بعنوان: «تصور هرتسن للعالم» موسكو

ولكنه كان يرى أن الطبيعة يجب ألا تفسر وفقا لمنهج «اليقين الحسى وحده» (٩٤) بل بمنهج «التجربة الفاحصة» الذى انتهجه جيته فى مؤلفاته عن العلم الطبيعى (١١٢)، ويقول «هرتسن»: إن الميتافيزيقيين الماديين يتحدثون عن العمليات الخارجية وحدها، معتقدين أن هذا هو كل شيء .. ولكنهم على خطأ فى هذا، ذلك أن نظرية التفكير الحسى تعد ضربا من علم النفس الميكانيكى mechanical psychology تماما كما كان موقف نيوتن موقفا كونيا ميكانيكيا mechanical cosmology. «والماديون عامة لا يستطيعون أن يفهموا موضوعية الذهن، فهم إما أن يروا الوجود والفكر بمعزل الواحد عن الآخر، أو أن كلا منهما يؤثر على الآخر تأثيرا ظاهريا.» «والتفكير العقلى المحدود يؤدى إلى المادية التى لا تفهم شيئا إلا المادة والجسم، وبالتالي لا تفهم المادة والجسم بمعناها الحقيقى»^(١١) «ولم يرتفع ديكارت مطلقا إلى فكرة الحياة، ولهذا ظل الجسم بالنسبة إليه مجرد آلة» (٢٣٩).

ويعترف «هرتسن» بوجود «العقل الموضوعى» فى أساس الطبيعة، ويصف فكرة «هيجل» بأن كل ما هو واقعى (حقيقى) فهو معقول، وكل ما هو معقول واقعى «بأنها فكرة عظيمة» (٧٨). ولكنه كان يعارض التفسير الزائف لهذه النظرية، وهاجم هؤلاء الذين يدعون إلى التسليم بالجانب المظلم فى الحياة المعاصرة، والذين يسمون كل الأشياء التافهة العرضية العتيقة أو باختصار كل ما يلقاه المرء بأنه واقعى وبالتالي بيانه من الواجب الاعتراف به. (٧٨)

ولم يكن هرتسن ماديا فى شبابه أو فى أواخر أيام حياته. وعندما ألقى ابنه - وكان عالما فى الفسيولوجيا - محاضرة زعم فيها أن النشاط الإنسانى والحيوانى مجرد أفعال منعكسة reflexes، وبالتالي لا وجود لارادة حرة - كتب هرتسن «خطابا إلى ابنى» قال فيه: «إن كل التعبيرات العضوية لها أساس فسيولوجى ولكنها تذهب إلى أبعد منه». وتتكون العملية التاريخية فى التحرر المتصل للشخصية الانسانية من أشكال العبودية واحد إثر الآخر، والتحرر من سلطة تلو أخرى ، حتى نصل إلى أعظم تجارب بين العقل والفاعلية، وفى هذا التجارب يشعر الانسان بأنه حر. «وهكذا نرى أن الحرية الأخلاقية حقيقة نفسية.» (ج ٢، ص ٢٨١). وتصور الحرية المعروض فى هذا الخطاب نسبى فحسب، ويتلائم فى الظاهر داخل إطار «الحتمية» Determinism، بيد أن التصور الحتمى للحرية «الأخلاقية» النفسية يمكن أن يدخل ضمن مذهب مادى النزعة، ذلك أنه يفترض سلفا وجود «العقل الموضوعى» فى أساس الطبيعة.

وقد انتقد «هرتسن» مذهب فلاسفة النزعة السلافية انتقادا حادا وخاصة في إشادتهم بالمذهب الأرثوذكسى. وفي تأييدهم للأوتوقراطية، ولكنه بعد إخماد الحركة «الثورية» التي قامت سنة ١٨٤٨، خاب أمله في أوروبا الغربية وفي روحها البورجوازية، وانتهى إلى أن مجلس القرية الروسى Village commune وكذلك الأرتل Artel أكثر ملاءمة لتحقيق الاشتراكية في روسيا من أى بلد آخر. وهو يعتبر أن مجلس القرية (الكوميون) Commune هو «شيوعية الفلاحين»^(١١) وفي هذه المسألة بالذات أحس بأن الاتفاق مع أصحاب النزعة السلافية ممكن. وفي مقالة بعنوان : «النزعة السلافية الشاملة في موسكو، والنزعة الأوروبية الروسية» (١٨٥١) كتب يقول: «الم يقبل أصحاب النزعة السلافية الاشتراكية كما قبلناها نحن؟ إن الاشتراكية جسر نستطيع أن نلتقى فيه لنضع أيدينا معا». (ج ١ ص ٣٣٨).

وكان «هرتسن» يؤمن بمستقبل الاشتراكية، ولكنه لم ينظر إليها مطلقا باعتبارها الشكل الكامل للحياة الاجتماعية، وفي سنة ١٨٤٩ كتب يقول: «إن الاشتراكية ستتطور في كل مراحلها إلى الأطراف، وإلى حد البطلان. وحينئذ سوف ينطلق من القلب المارد الذى تتميز به الأقلية الثورية صيحة احتجاج، وسيبدأ من جديد صراع مميت تحل بعده الاشتراكية محل النزعة المحافظة، بعد أن تتغلب ثورة مقبلة مجهولة»^(١٢).

وكتب «هرتسن» سنة ١٨٦٩ مقالا «إلى رفيق قديم» هو م. باكونين. ويقول في هذا المقال إنه لا يعتقد «في الأساليب الثورية القديمة» (ج ١ ص ٢٩٤) وينصح بالتطور الاجتماعى «التدرجى». وهذه المقالة يمكن أن تقرأ حتى يومنا هذا بحيث يفيد منها على السواء أنصار التدابير الثورية العنيفة، والمحافظون الذين لا يبصرون ضرورة الإصلاحات الاجتماعية التى تضمن لكل فرد من الظروف المادية ما يهيىء له حياة كريمة^(١٣).

(١١) «الشعب الروسى والاشتراكية» - ج ٢ - ١٤٨ - ١٨٥٢

(١٢) «من الشاطئ الآخر» (ج ٢ - ص ٩٩)

(٢٣) ج - سبت G. Spet «تصورات هرتسن الفلسفية عن العالم - موسكو ١٩٢٠، ر. جابرى

R. Gabry: أ. هرتسن . مقال عن تكوين أفكار وتطورها، باريس ١٩٢٨.

الفصل الرابع

الماديون الروس في الستينات من القرن التاسع عشر المذهب العدمي

١ - ميشيل باكونين Michel Bakunin

كانت صفوف الثوريين الروس تضم دائما كثيرا من الماديين. وفي العشرينات من القرن التاسع عشر كان هناك عدد من الماديين ضمن صفوف الديسمبريين^(١). ولكن لم تكن لهم أية دلالة في تطور الفلسفة. وفي الستينات من القرن التاسع عشر اعتنق المادية «م. باكونين» و«تشيرنشفسكى» Chernyshevsky و«دبروليوفوف» Dobrolubov و«بيسارييف» Pisarev، وكذلك الفسيولوجي الشهير «سيتشينوف» Sechenov الذي ساهم في الحركة الثورية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، انتشرت المادية الديالكتيكية (الجدلية) والمادية التاريخية التي أنشأها «ماركس» و«إنجلز» انتشارا واسعا بين المهاجرين الروس قبل الثورة، وداخل روسيا نفسها.. وهذا التنوع في «المادية» سيناقش في فصل آخر.

درس «ميشيل الكساندروفيتش باكونين» - وكان ابنا لأحد ملاك الأراضي الأثرياء في مدرسة المدفعية من سنة ١٨٢٨ إلى سنة ١٨٣٣، ثم التحق ضابطا بالجيش، ولم يلبث أن استقال عام ١٨٣٥. وانضم إلى حلقة «ستانكفتش»، ودرس فلسفة «كانت» و«فشته» و«هيجل». وأفضى به اقتناعه بفلسفة هيجل إلى تفسير الحقيقة الخارجية على أنها الحياة الإلهية الأبدية، وعلى أنها إرادة «الروح» ونشاطها. ولو نظرنا إلى «الكلى» universal نظرة مجردة، لبقى صوريا خاليا من الحياة، وإنما ينبغي أن يتحقق الكل في حياة الشخصية وفي الحياة الانسانية الإلهية التي تغلغل الحب في أعماقها. وقد فسر «باكونين» نظرية «هيجل» بأن كل ما هو واقعي (حقيقي) معقول، وكل ما هو معقول واقعي «بروح محافظة، وتحت تأثيره دخل «بلنسكى» مرحلة «الصلح مع الحقيقة الخارجية».

وذهب باكونين عام ١٨٤٠ إلى برلين بغرض الدراسة، وهناك عقد أواصر الصداقة مع «أرنولد روجه» Arnold Ruge وعدد من «الهيغلبيين ذوي النزعة اليسارية»، ونشر

(١) كتب «بافلوف - سلفانسكى» - أستاذ التاريخ الروسى - مقالا عن هؤلاء في مجلة بايلو Byloe العدد السابع سنة ١٩٠٧ بعنوان: «أصحاب النزعة المادية في العشرينات».

عام ١٨٤٢ في مجلة «روجه» مقالا بعنوان Die Reaktion in Deutschland «الرجعية في ألمانيا»، يتحدث فيه عن الحرية المطلقة للروح، ويجعل ما هو سلبي شرطا لما هو إيجابى، وينتقل من المحافظة المتطرفة إلى الطرف الآخر ويدعو إلى تحطيم كل قديم. ويكتب قائلا: «دعنا نثق في الروح الأبدية التى تحطم وتدمر لأنها في الوقت نفسه المنبع المبدع الأبدى الذى لا ينفد أبدا لكل حياة. وشهوة التحطيم شهوة خالقة».

وكانت هذه العبارات بداية مرحلة عاصفة في حياة «باكونين»؛ إذ اشترك في انقلابات سياسية عديدة، وحكم عليه بالاعدام أكثر من مرة، وقضى في السجن أعواما كثيرة بعد أن تسلمته الحكومة الروسية، ونفى إلى سيبيريا، وهرب من هناك سنة ١٨٦١ إلى إنجلترا، وعاش بعد ذلك في إيطاليا وسويسرا. وفي هذه الفترة اعتنق النزعة المادية، وشرع في وضع شكل عجيب من أشكال الفوضوية. وفي عام ١٨٦٨ كتب في مجلة Narodnoe Delo التى كان يصدرها في زيورخ، كتب يقول: «إن التحرر العقلى للفرد ليس ممكنا إلا على أساس من النزعة الإلحادية والمادية، ويبلغ الإنسان التحرر الاجتماعى والاقتصادى عن طريق إلغاء الملكية الوراثية، وتوزيع الأراضى على جماعات الفلاحين، والمصانع ورأس المال على هيئات العمال، وكذلك عن طريق إلغاء الزواج والأسرة وتنظيم تربية الأطفال تنظيما عاما، ويقول في كتابه: الاتحادية (الفدرالية)، والاشتراكية، والنزعة المعادية للاهوت Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme وفي كتابه: «الله والدولة»: «إن الأحرار الحقيقيين لا يحتاجون إلى قوة الدولة؛ لأن من مصلحتهم أن يتساندوا؛ لأنهم يرون في هذا التساند تقدمهم، وهذه هى الأنانية الإنسانية. ويجب أن يكون «الكل الاجتماعى» تحالفا حرا بين جماعات حرة»^(٢).

(٢) م. باكونين: مجموعة مؤلفاته ورسائله - ٤ مجلدات - ١٩٣٤ - ١٩٣٥، مؤلفاته - ٦ مجلدات باريس سنة ١٩٠٧ - ١٩١٣؛ م. نتلاو، «حياة م. باكونين»، ٣ مجلدات لندن ١٨٩٤-١٩٠٠؛ أ. كورنيلوف، «شباب م. باكونين»، ١٩١٥؛ أ. كورنيلوف: «تجولات م. باكونين» ١٩٢٥، ي. م. سكلوف «م. باكونين»، ٤ مجلدات سنة ١٩٢٦، ي. كار، م. باكونين، لندن، ١٩٣٧.

٢ - ن. ج. تشيرنشفسكى N. G. Chernyshevsky

كان «نيكولاي جافريلوفتش تشيرنشفسكى» (١٨٢٨ - ١٨٨٩) ابنا لأحد القساوسة، وتعلم في معهد «ساراتوف» الدينى، والتحق من ١٨٤٦ إلى ١٨٥٠ - طالبا بكلية الآداب في جامعة بطرسبرج. وقد كون «تشيرنشفسكى» تصوّره عن العالم تحت تأثير المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وفلسفة «هيجل»، وتعاليم «برودون» و«سان سيمون» و«فورييه»، و«ليرو» وخاصة «فويرباخ» الذى قرأ له «ماهية المسيحية» سنة ١٨٤٩. وقد ظل «تشيرنشفسكى» متدينا تدينا عميقا حتى عام ١٨٤٨، وكان يعتقد في هذه الفترة من حياته أن الملكية الوراثية غير المحدودة قصد بها حماية المضطهدين خاصة، كما أنها تتعالى على جميع الفروق الطبقيّة^(٣).

وعندما بلغ العشرين من عمره انقلب ماديا ملحدًا، وجمهوريةا ديموقراطية، واشتراكيا، وقد ثبت لديه عدم وجود الله بما يعانيه البشر عامة من آلام لا يستحقونها، وبما يعانيه الناس الطيبون خاصة. وكان إلغاء الملكية بثورة لا ترحم يقوم بها الفلاحون واحدا من أهدافه الرئيسية في الحياة؛ وأدى نشاطه الثورى إلى القبض عليه سنة ١٨٦٢، وحكم عليه بالسخرة في سيبيريا، ثم بالبقاء فيها كمقيم. وفي سنة ١٨٨٣ سمحت له السلطات بالعودة إلى روسيا الأوربية وبالحياة أول الأمر في استراخان، ثم في «ساراتوف» بعد ذلك.

ولقد كان تأثير «هيجل» على «تشيرنشفسكى» مقصورا على تقديره للمنهج الديالكتيكى الذى يرغب المرء على الاعتراف بأن كل شىء في هذا العالم يتغير نظرا لوجود صفات وقوى متضادة في الحياة^(٤). ولعل أصعب المشكلات التى تواجهها المادية هي أن تفسر كيف تفضى العمليات المادية إلى العمليات العقلية. ويحل «تشيرنشفسكى» هذه المشكلة بالرجوع إلى مذهب «هيجل» القائل بأن التغيرات الكمية تنشأ في مرحلة معينة بظهور كيفية جديدة. والمناقشة التى يسوقها عن ذبذبات الأثير، وإحساسات الألوان طريفة إلى حد بعيد. ويقول في خطاب بعث به من سيبيريا إلى ابنه: يتصور الطبيعيون خطأ أن موجات الأثير تتحول إلى انطباعات اللون. وانطباعات اللون هي الموجات نفسها التى تتحرك فوق العصب البصرى ثم تصل إلى

(٣) «يوميات» في مجلة Litraturnoe Nasledstvo ج ١، ٢٧٦، ١٩٢٨.

(٤) «مقالات» عن عصر جوجول في الأدب الروسى، «مجموعة مؤلفاته»، ج ٢، ص ١٢٢.

المخ وتستمر في الحركة هناك. وليس هناك تحول من أى نوع^(٥). فإذا لم تتضمن هذه العبارة تطابقا باطلا بين موجات الأثير والألوان، فلا بد أنها تعنى أنه حتى خارج الجسم الإنسانى تحتوى العمليات المادية على الصفات الحسية للون والصوت.... إلخ. وهذه الصفات مادية، وليست وقائع عقلية. هذه النظرية تنتشر انتشارا لا بأس به في الفلسفة الحديثة.

وكان «تشيرنشفسكى» يؤيد النزعة التحويلية transformism في علم الحياة biology، ولكنه كان يحتقر نظرية داروين التى تعتبر أن الصراع من أجل البقاء عاملا من عوامل التطور، احتقارا شديدا؛ إذ كان يعتقد أن الصراع من أجل البقاء نتيجة للافراط في الانتاج، ونقص الغذاء يسيء إلى تكوين الانسان، ويؤدى به إلى الانحلال لا إلى التحسن. ولو كان ذلك هو العامل الوحيد في التطور لاختفت الحياة العضوية - في نظره - اختفاء تاما، وحلت محلها تركيبات غير عضوية ولكنها أكثر ثباتا من التركيبات العضوية^(٦).

أما في الأخلاق فكان «تشيرنشفسكى» يدافع عن نظرية «الأنانية العقلية». والآنانى العاقل يدرك أن السعادة الشخصية تتفق مع الصالح العام. وقد عرض «تشيرنشفسكى» نظرياته الأخلاقية عرضا قويا في روايته: «ماذا يجب أن نفعل؟» ويقول «لوبوهورف» Lopuhov أحد أبطال هذه الرواية فيما يتعلق بتضحيته من أجل الآخرين: «إننى لست من الناس الذين يقومون بالتضحيات.. والحق أنه لا وجود لمثل هذا الأمر، فالإنسان يتصرف التصرف الذى يبعث الارتياح إلى نفسه». وقد يرى عدد من الناس أن هذه المناقشة دليل قاطع على حقيقة نظريات السعادة واللذة في الأخلاق eudemonic and hedonistic، والحقيقة أنها تنطوى على هذه المغالطة. فالغرض الذى يتوجه إليه كل فعل نقوم به هو قيمة حقيقية أو فعلية نحبا، وشعور الغبطة الذى نعانىه هو في الواقع عرض لبلوغ غايتنا، وليس هو هذه الغاية نفسها، ولا يستطيع الماديون أن يفسروا الحب المنزه عن الأغراض للقيم اللاشخصية كالحق أو الجمال أو لقيمة شخص آخر. ومن ثم فهم يحاولون تفسير كل أفعال الانسان على أنها نتيجة لسعيه وراء اللذة. فإذا كان بعض الناس الذين يكرسون حياتهم لخدمة القيم اللاشخصية من أمثال «تشيرنشفسكى» يميلون إلى تفسير سلوكهم بالأنانية، فذلك يرجع غالبا إلى نوع من التحفظ العفيف الذى يجعلهم يتجنبون الألفاظ الرنانة

(٥) سكلوف، ن. ج. تشيرنشفسكى ج ١ ص ٢٤٣.

(٦) ن. ج. تشيرنشفسكى: «أصل النظرية في الكفاح الخير من أجل الحياة» مجموعة مؤلفاته - المجلد العاشر القسم الثانى.

كالضمير، والشرف، والمثل الأعلى، وما شاكل ذلك.

وقد كان الاقتصاد السياسى هو الموضوع الرئيسى فى دراسة «تشيرنشفسكى»، بيد أن الرسالة التى قدمها لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة من جامعة بطرسبرج كانت عن علم الجمال وموضوعها: «العلاقة الجمالية بين الفن والواقع». وقد هاجم فى هذه الرسالة النظريات المثالية الألمانية فى علم الجمال، وهو يرى أن «الجمال هو أكمال الحياة» (ج ١٠ - ص ١١٥) وغاية الفن أن يعيد إنتاج حقائق الواقع ويحاول تفسيرها، وجمال الواقع الحى أسمى من أعمال الفن^(٧).

وقد أطلق اسم «العدمية» بحق على المذهب الذى يرفض الأسس التقليدية للحياة الاجتماعية، وهو المذهب الذى عبر عنه «تشيرنشفسكى» وزميله «دبروليوبوف» (١٨٣٦ - ١٨٦١) فى مؤلفاتهما. وقد قال «ج. س. تورجنيف» - الذى صاغ هذه اللفظة - موجها الحديث إلى تشيرنشفسكى: «أنت ثعبان، ودبروليوبوف كوبرا». ولعل أعجب ممثلى هذه الحركة «هود. بيساريف» D. Pisarev

٣ - د. بيساريف D. Pisarev

كان «ديمترى إيفانوفتش بيساريف» ابناً لأحد ملاك الأراضى. وقد توفى فى سن مبكرة، إذ غرق أثناء استحمامه فى البحر بالقرب من ريجا، ولكنه كتب مؤلفات كثيرة صادفت نجاحاً عظيماً، فقد كان كاتباً موهوباً فى المقالة، كما كان ناقداً أدبياً، وداعية، وشارحاً مبسطاً لنظريات العلم الطبيعى. وكان فى صباه المبكر متديناً عميق الإيمان شأنه فى ذلك شأن «تشيرنشفسكى» و«دبروليوبوف». وقد انضم أثناء دراسته فى الجامعة إلى حلقة من المتصوفة الذين عاهدوا أنفسهم على العزوبة مدى الحياة. وربما كان هذا التطرف فى الحماس الدينى سبباً من الأسباب التى دفعته إلى نبذ الإيمان بعد عامين من هذا التطرف^(٨). ولما اجتاز هذه الأزمة الروحية انقلب إلى المادية الصرفة التى نجدها عند «فوجت» Vogt، و«مولشت» Moleschott و«بوخنر» Büchner. وكتب يقول: «يستطيع الانسان أن يتقدم بهذا الافتراض الجرىء، وهو أن تنوع الطعام الذى ينشأ عنه تنوع فى العناصر المكونة للدم، هو أساس تعدد الجوانب

(٧) «ن. ج. تشيرنشفسكى مجموعة مؤلفاته»، ١٠ مجلدات، ١٩٠٦. ي. م. ستكوف: «ن. ج. تشيرنشفسكى»، حياته ومؤلفاته، جزءان، ١٩٢٨.

(٨) انظر أ. أ. لاشين: «ظاهرة الضمير الدينى فى الأدب الروسى» (نشرته الجامعة الروسية الحرة) رقم ٣٥، ٢٥ - ٢٨ - براج.

العقلية، والاتزان المنسجم بين القوى المتضاربة والشهوات المتباينة في شخصية الإنسان». وقد فسر النشاط القلي الحى الذى زخر به القرن الثامن عشر باستعمال الشاى والقهوة اللذين ينبهان الأعصاب^(٩).

وكان «بيسارييف» يفسر السلوك الانسانى بالانانية، كما يدعو إلى تحرير الفرد من كل إرغام.. وأن يكون الانسان خيرا، معناه فى نظره - أن يكون نافعا للناس وأن يستمتع بهذا النشاط أى أن يحققه طواعية واختيارا لا خضوعا لحكم سلطة ما، أو شعورا بالواجب.. إلخ.

وكان «بيسارييف» يزدرى الفن والفلسفة ويعلن أن «زوجا من الأحذية أفضل من شكسبير» وكان يدعو إلى الهدم كما دعا إليه م. باكونين، ويقول: «ما يمكن أن يحطم، فلا بد من تحطيمه. وما يصمد أمام الريح، صالح للبقاء، أما ما يتناثر كالشظايا فهو هباء. وفى كل الأحوال، اضرب يمينا ويسارا فإن ذلك لن يضّر ولا يمكن أن يؤذى إلى أى ضرر». وكان يأمل أن يتم الإصلاح الاجتماعى بزيادة عدد المفكرين «الواقعيين» الذين يهتدون باكتشافات العلم الطبيعى فى تشييدهم للحياة^(١٠).

٤ - أ. سيتشينوف I. Sechenov

حاول الفسيولوجى «سيتشينوف» (١٨٢٩ - ١٩٠٥) فى كتابه «انعكاسات اللحاء» Reflexes of the Cortex إثبات أن جميع الأفعال الانسانية والحيوانية هى من طبيعة الأفعال المنعكسة. وفى رأيه أن أفعال الفكر لا تنطوى على شىء فى أساسها «غير الاثارة المتصلة للجهاز الحسى وإعادة إنتاج الانطباعات السابقة المماثلة وملحقاتها الحركية التى ربط بينها الجهاز الحسى»^(١١).

وهو يتحدث عن «الأنا» حديثا شبيها بما يقوله الفيلسوف الانجليزى الحديث «برتراند رسل» وهو أن «الأنا» عبارة عن صيغة نحوية أخطأ الناس فحسبوا حقيقة نفسية خاصة^(١٢).

(٩) ل. أ. بلوتكين: «بيسارييف والحركة الأدبية والاجتماعية فى الستينات» أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى ص ٢٢١-١٩٤٥.

(١٠) د. أ. بيسارييف. مجموعة أعماله. ستة مجلدات، ١٨٩٤ أعماله المختارة فى مجلدين، موسكو للنشر ١٩٣٤-١٩٣٥، ل. بلوتكين، «بيسارييف»، ١٩٤٠ ف. بارجيهورن، «د. أ. بيسارييف»، ممثل المذهب العلمى الروسى فى مجلة السياسة - عدد ١٩٤٨/٤/٢.

(١١) سيتشينوف، «من الذى يبحث فى علم النفس، وكيف؟» فى مجلة «فستك أوربا» عدد إبريل ١٨٧٣ ص ٥٩٧.

(١٢) سيتشينوف: «انعكاسات اللحاء» سنة ١٨٦٦، دراسات نفسية، ١٨٧٣، ومؤلفات سيتشينوف المختارة.

وقد ازدهرت في روسيا تلك الفكرة القائلة بأن جميع الأفعال الانسانية والحيوانية مجرد انعكاسات نتيجة لأعمال الفسيولوجى ج. ب. بافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٦) ومدرسته، وكذلك مؤلفات الطبيب النفسانى «ف. م. بيهتريف» Pehterev (١٨٥٧ - ١٩٢٧)، ففي كتابه «علم الانعكاسات الجماعى» Collective Reflexology يحاول «بيهتريف» تفسير الحياة الاجتماعية بأسرها على أنها نسق من الانعكاسات. ونشر «سافتش» Savich تلميذ بافلوف - مقالا في مجلة «معمل ب. ف. لزجافت البيولوجى» - أراد أن يثبت فيه أن أعلى المظاهر الابداعية للذهن الانسانى ليست أكثر من أفعال شرطية منعكسة، وضرب مثلا على ذلك بتحليل حياة داروين ونشاطه، محاولا إثبات أن أعمال العالم العظيم الابداعية يمكن أن تفسر كسلسلة من الأفعال المنعكسة الشرطية.

الفصل الخامس

الوضعيون الروس

١ - ب. لافروف P.Lavrov - أ. فيروبوف I.Virubov -

دوروبرتي De Roberty -

وجدت النزعة الوضعية الفرنسية التي دعا إليها «كونت» Comte، والوضعية الإنجليزية التي نادى بها «جون ستيوارت ميل» J.S.Mill و«هربرت سبنسر» H.Spencer، أنصارا عديدين في روسيا. وكان «ب.ل.لافروف» Lavrov ممثلا قوى التأثير لهذا الاتجاه الفكرى.

كان «بيوتر لافروفتش لافروف» (١٨٢٣-١٩٠٠) أستاذا للرياضيات بمدرسة المدفعية، ونظرا لاتصاله بالأوساط الثورية، أرغم على تقديم استقالته عام ١٨٧٧، ونفى إلى إقليم «فولوجدا»، واستطاع الهرب سنة ١٨٧٠، واستقر به المقام في باريس. وقد تكونت آراؤه الفلسفية تحت تأثير «كونت» و«جون ستيوارت ميل» و«سبنسر» و«فويرباخ». ويعتقد «لافروف» أن الوقائع المعطاة في التجربة هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعا للدراسة العلمية. ويفترض العلم الوجود الواقعى للأشياء كما ندركها عن طريق النشاط العادى لأجهزة الحس، وكذلك علاقة العلية القائمة بين تلك الأشياء، والفلسفة نشاط إبداعى نقدى يوحد بين جميع فروع المعرفة في كل واحد. وكان «لافروف» يسمى فلسفته «بالمعيارية الانسانية» anthropo-logism، لأن الانسان هو مركز هذه الفلسفة. وكان يؤمن بأن السعى وراء اللذة فطرة في طبيعتنا. ومع ذلك فإن الانسان المثقف يتعود على الاستمتاع بالنشاط الأخلاقى، ويؤلف تصورا عن كرامة الشخصية. ولقد كان «لافروف» حتميا، ولكنه كان يرى أن مولد الشعور يؤدي إلى ظهور نوع خاص من الواقع هو الشخصية التي تنظر إلى نفسها باعتبارها حرة مسئولة. وتصور الارادة الحرة ماهو إلا إحالة الطبيعة الانسانية إلى مثل أعلى، وهذه الاحالة ضرورية للتطور الانسانى والتقدم معناه تطور الشعور والفكر النقدى لدى كل فرد، وزيادة التضامن الاجتماعى. ويتحقق العدالة الاجتماعية عن طريق ثورة اشتراكية، ومجتمع القرية الروسية، وإمكان تحقيق الزراعة المشتركة للأرض، والاستخدام المشتركة لمنتجات العمل، دفع «لافروف» إلى الأمل بأن الشعب

الروسي سيكون أول من يقوم بالثورة الاجتماعية.^(١)

أما «ج. ن. فيرويوف» G.N.Virubov (١٨٤٣-١٩١٣)، «ى. ف. دو روبرتى» E.v.de Roberty (١٨٤٣-١٩١٥) اللذان يعدان من الفلاسفة الوضعيين، فكانا يكتبان بالفرنسية لأنهما أمضيا الشطر الأعظم من حياتهما في فرنسا. وكان «فيرويوف» يحرر بالاشتراك مع «ليتريه» Littré في سنة ١٨٦٧ مجلة «الفلسفة الوضعية». Philosophie Positive.

٢ - ن. ميهيلوفسكى N.Mihailovsky

كان للناقد الداعية المبسط للنظريات العلمية «نيكولاى كونستانتينوفتش ميهيلوفسكى» (١٨٤٣-١٩٠٤) من التأثير على الفكر الاجتماعى الروسى مايعادل تأثير «لافروف». وقد ظل أعواما عديدة محررا لمجلة Russkoe Bogatstvo وهى مجلة «الشعبيين» الذين ألفوا فيما بعد الحزب الاشتراكى الثورى. وقد وصف «ميهيلوفسكى» غاية نشاطه الأدبى كما يلى: «فى كل مرة ترد لفظة «برافدا» (أى الحقيقة) على خاطرى لا أتمالك نفسى من الاعجاب بما لها من جمال داخلى أخاذ. ولا أظن أن هناك مثل هذه الكلمة فى لغة أوربية أخرى. وأعتقد أن اللغة الروسية وحدها هى التى تطلق كلمة واحدة على كل من الحقيقة والعدالة وبذلك يمتزجان فى كل واحد عظيم» و «أن أواجه دون وجل الواقع وانعكاساته - أى الحقيقة الموضوعية النظرية - وفى الوقت نفسه أن أدافع عن الحقيقة بوصفها العدالة والحقيقة الذاتية - هذا هو هدف حياتى»^(٢).

وقصد «ميهيلوفسكى» بالحقيقة الموضوعية نظرية العلية الآلية فى الطبيعة. ولكنه يرى أن منهج البحث الموضوعى ليس كافيا فى مجال علم الاجتماع.. فالإنسان بوصفه كائنا قادرا على النشاط العقلى «يحمل معه قوة جديدة»، وهو «قلما يكتفى بتركيب الاحساسات والانطباعات التى يتلقاها من عمليات ونتائج السياق الطبيعى للحوادث»^(٣) وهو ما يحاول أن يغير الواقع ليتسق مع أغراضه ومثله العليا، وهذا النشاط

-
- (١) أهم أعمال «لافروف» هى «خطابات تاريخية» تحت اسم مستعار هو ميرتوف Mirtov. ومقالة عن تاريخ الفكر الحديث (لم تتم) ومجموعة أعماله ب. بتروجراد، ١٩١٨ - ١٩٢٠.
(٢) «ن.ك. ميهيلوفسكى: مجموعة مؤلفاته» ج١ ص ٢ - مقدمة الطبعة الثالثة.
(٣) نظرية داروين فى العلم الاجتماعى «مجموعة أعماله» ج ١ ص ٣٤٧ - الطبعة الرابعة.

موضوع للتقويم الاخلاقي moral evaluation. ومهما يكن من أمر فالمقولات الاخلاقية ذاتية، وهكذا نرى لزاما علينا في علم الاجتماع. أن نستخدم المنهج الذاتى (٤). ولم يكن ميهيلوفسكى من المؤمنين بالارادة الحرة، ولكنه لا ينكر أن العملية التاريخية خاضعة للقوانين.. ومع ذلك فهو ينصح الفرد « بأن يصنع التاريخ في اتجاه مثله الأعلى.. لأن في ذلك إطاعة لقوانين التاريخ (٥).

والمثل الأعلى الذى يسعى إليه «ميهيلوفسكى» هو الشخصية الكاملة التطور المتعددة الجوانب، والمجتمع الذى يتألف من مثل هذه الشخصيات القادرة على التفاهم المتبادل والاحترام المتبادل، وحشد قواها في النشاط الاجتماعى من أجل الحصول على السعادة. ويميز «ميهيلوفسكى» بين «نمط» type التطور وبين «درجة» degree التطور في أثناء تحديده لظروف التطور الاجتماعى في اقترابه من المثل الأعلى. ويقصد «بنمط» التطور مجموع ملكات الفرد المختلفة، ويشير إلى أن الفرد الذى يقتصر على استخدام ملكة واحدة من ملكاته يصل بهذه الملكة إلى درجة عالية من الكمال ولكنه بذلك يشل ملكاته الأخرى، وبالتالي يكون نمط تطوره منخفضا (٦). فإذا بدأ «ميهيلوفسكى» بهذا التصور هاجم نظرية التطور عند «سبنسر»، وهاجم رأيه في المجتمع بوصفه كائنا عضويا. ويقرر «ميهيلوفسكى» - استنادا إلى عالم الحيوان «باير» Baer - أن الكائنات العضوية تنمو وتتطور تطورا كاملا عن طريق التقسيم الفسيولوجى للعمل الذى ينشأ عنه التعقيد الشديد في الكائن العضوى بسبب تنوع أعضائه وخلاياه: فكل عضو يؤدي وظيفة خاصة أداء كاملا في خدمة الكائن العضوى ككل، هذا الكل الذى يصبح نتيجة لهذه العملية من التطور كيانا - فرديا معقدا أشد التعقيد. والمجتمع أيضا يتطور وفقا لنظرية سبنسر نتيجة لتقسيم العمل بين أفرادهِ وتخصص كل منهم في نشاط معين.. أما «ميهيلوفسكى» فيناقش هذه النظرية فيقول: إن التخصص يؤدي إلى انحطاط الشخصية، ذلك أن درجة التطور التى يصل إليها شخص ينمى إحدى ملكاته على حساب الملكات الأخرى قد تكون عالية جدا، ولكن «نوع» أو «نمط» هذا التطور سيكون منخفضا، وفي مثل هذه العملية من التطور «يحاول المجتمع أن يخضع الشخصية ويحطمها»، وهو يحول الانسان من شخص فردي إلى عضو من أعضائها.. ولا يستطيع المتخصصون الذين يقصرون أنفسهم

(٤) «ما التقدم؟» (المرجع السابق ج ١، ص ١٦٤).

(٥) «المثالية، والواقعية، وعبادة الأوثان» (المرجع السابق.. المجلد الرابع، ص ٦٩).

(٦) «الكفاح من أجل الفردية»، (المرجع السابق ج ١، ص ٤٩٢).

على جانب واحد من جوانب الدراسة أن يفهموا الحياة الباطنة لهؤلاء الذين يمثلون أنواعا أخرى من التخصص. وهذا يفضى إلى عدم الاكتراث المتبادل بل إلى العداء، وبالتالي إلى نقص في السعادة. ولتجنب هذه النتائج غير المرغوبة، وجب على المرء أن يناضل من أجل فردية، ومن أجل استقلاله، والاكتراث من الجوانب التي تتميز بها ذاته (٤٧٨)، وهكذا نجد أن العملية التي تعنى التقدم في حياة الكائنات العضوية تعنى التأخر في حياة المجتمعات. والتقدم في نظر «ميهيلوفسكى» هو الاقتراب التدريجي من اكتمال الأعضاء المتكاملة، ومن أكبر تقسيم ممكن ومتعدد الجوانب للعمل بين أعضاء الجسم، وفي الوقت نفسه من أقل تقسيم ممكن للعمل بين الكائنات البشرية^(٧).

ويقول «ميهيلوفسكى» في نقده للداروينيين الذين يطبقون قانون الصراع من أجل البقاء على حياة المجتمع الانساني، يقول إن المثل الأعلى الانساني ليس هو التكيف مع البيئة واستبعاد غير الأصلح من الحياة، وإنما على العكس مع ذلك «يجب عليك أن تكيف البيئة مع نفسك، ويجب ألا تستبعد غير الأصلح، إذ أن الصراع، والانتخاب الطبيعي، والتكيف النافع تؤدي جميعا إلى القضاء عليك وعلى مجتمعك^(٨)».

وكانت المهمة التي وكلها «ميهيلوفسكى» إلى نفسه هي إنشاء نظرية تظهر فيها فكرة الحقيقة باعتبارها صدقا والحقيقة باعتبارها عدلا متشابكتي الأيدي، بحيث تكمل إحداها الأخرى. وهذا الهدف الذي يسعى إليه «ميهيلوفسكى» جذاب إلى أقصى حد. بيد أن انتماء «ميهيلوفسكى» إلى المذهب الوضعي وإنكاره لامكان قيام ميتافيزيقا قد منعه من العثور على حل واضح متسق لهذه المشكلة، ولو أنه حاول إنشاء نظرية للمعرفة - كما فعل «كيريفسكى» - إذن لانتهى إلى هذه النتيجة وهي أن الحقيقة كلها التي يتساند فيها الحق والعدل - لا تتكشف إلا للانسان ككل، الانسان الذي يستطيع أن يستخدم ضروب التجربة المتنوعة، لا التجربة الحسية فحسب، بل تجربة الضمير والشعور الجمالي، والحدس الديني الصوفي.

(٧) «مالتقدم؟» (المرجع السابق ج ١، ص ٣٠٨).

(٨) «نظرية داروين في العلم الاجتماعي» (نفس المرجع ج ١ ص ٣٠٨).

٣ - ك. د. كافلين K.D. Kavelin

- م. ترويتسكى M. Troitsky

- ن. كاريف N. Kareyev

- ن. كوركونوف N. korkunov

كان المثل الأعلى الذى يلهم «قسطنطين ديمتريفتش كافلين» (١٨١٨ - ١٨٨٥) من المثل العليا الشامخة، ولكنه لم يكن يستطيع تبريره نظريا شأنه فى ذلك شأن «ميهيلوفسكى». وكان «كافلين» عالما ضليعا، وخبيرا فى التاريخ الروسى، ومحاميا، وداعية، وفيلسوبا. وعلى الرغم من اشتغاله فى الحكومة إلا أنه كان يرفض الأوسمة والنياشين والألقاب. وكان فى شبابه شغوبا بهيجل، ولكنه بعد عكوفه على البحث التاريخى بدأ يقدر المنهج العلمى تقديرا عظيما، واقترب بذلك كثيرا من «الوضعية». وكان يتحاش «الميتافيزيقا» فى نظرياته النفسية، وقد كتب مؤلفين فلسفيين هما: «مشكلات علم النفس» (١٨٧٢)، و «مشكلات علم الأخلاق» (سنة ١٨٨٥) (٩).

وكان «كافلين» معارضا لكل من «المذهب المادى»، و«المثالية الميتافيزيقية»، فحاول أن يبرهن على الاستقلال النسبى للحياة العقلية، ويقول بهذا الصدد إن الشعور والفكر يخلقان عالما مثاليا، ويقودان الانسان من الدائرة الضيقة التى يفرضها وجوده الشخصى، ويسموان به إلى الكلى، ويفضيان به إلى الكمال، إلى مثل أعلى. وحرية الأفكار والأفعال هى خاصية عضوية للطبيعة الانسانية. ومع ذلك كان يعتقد أن محاولات تفسير حرية الارادة لم تكن مرضية حتى الآن، ولكنه لم يضع أية نظرية عن الصلة بين الطبيعة المادية، والحوادث الفعلية، وقد كتب «سيتشينوف» الفسيولوجى المادى مقالا طويلا بعنوان: «من الذى يبحث فى علم النفس وكيف؟» وكان هذا المقال نقدا غنيفا لكتاب «كافلين»: «مشكلات علم النفس». ويصل «سيتشينوف» إلى هذه النتيجة وهى أن كل بحث علمى يقوم على أساس تحليل الوقائع، وأن الحالات العقلية ليست خاضعة للتحليل العلمى. وهذا التحليل العلمى لا يمكن تطبيقه إلا على العمليات الفسيولوجية التى تكمن خلف هذه الحالات، ولهذا يجب أن يكون علم النفس وقفا على الفسيولوجيين لاعلى النفسانيين. ورد «كافلين» ردا مفصلا على مقال «سيتشينوف» وقد نشرت هذه المناقشة التى دارت بينهما فى مجلة Vestnik Европы فى ١٨٧٢ - ١٨٧٤ (١٠).

(٩) «مشكلة الأخلاق» فصل ٢.

(١٠) «كافلين مجموعة أعماله» (١٨٩٩)

وقد وضع «ي.ف. سامارين» J.f.Samarin - من أصحاب النزعة السلافية - نقدا مفصلا لكتاب كافلين «مشكلات علم النفس»، ولكن هذا النقد يتعارض تعارضا مباشرا مع وجهة نظر «سيتشينوف» فقد أشار إلى أن «كافلين» أخفق في إقامة الاستقلال النسبى للحياة العقلية، وأنه قد تنازل كثيرا للمياديين بمغالاته في أهمية العمليات الجسمية بالنسبة للحياة والعقل على السواء^(١١).

أما «م.م. ترويتسكى» M.M.Troitsky (١٨٣٥-١٨٩٩) الأستاذ بجامعة موسكو، فقد أقام مذهبا شاملا لعلم النفس تشبع فيه روح «المذهب الترابطى» associationism. وقد نقد فلسفة كانت «والمثالية الميتافيزيقية التى تلت «كانت» فى ألمانيا نقدا عنيفا^(١٢).

ودافع «ن.أ. كارييف» N.I.karyev (١٨٥٠-١٩٣١) أستاذ التاريخ الأوربى بجامعة بطرسبرج - عن نظرية دلالة الفرد فى العملية التاريخية وذلك أثناء تعرضه لمشكلات الفلسفة والتاريخ^(١٣).

وكان «ن.م. كوركونوف» N.M.Korkunov أستاذ فقه القانون (١٨٥٣ - ١٩٠٤) مؤلفا لكتاب «النظرية العامة لفقه القانون»، وهو يعبر فى هذا الكتاب عن فكرة أصيلة قيمة وهى أن العمليات العقلية لا تتمثل فى صورة مكانية، وعلى الرغم من أن أجسام الناس منفصلة فى المكان، إلا أن عملياتهم العقلية تتلاحم وتتشابك، وهذا هو ما يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة.

(١١) مجلة Vestnik Europy (١٨٧٥).

(١٢) م. ترويتسكى: «علم الروح، علم النفس الألمانى فى القرن الحالى» فى مجلدين.

(١٣) ن. كارييف: «المشكلات الأساسية فى فلسفة التاريخ» ٣ مجلدات ١٨٨٣ - ١٨٩٠، و«مقالات

فى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ»، ١٨٩٥.

الفصل السادس

انحلال النزعة السلافية

١ - ي.ن. دانيلفسكى I.N. Danilevsky

درس «ي.ن. دانيلفسكى» (١٨٢٢ - ١٨٨٥) - وكان ابنا لجنرال في الجيش - في معهد «تسارسكوى سيلو»، وتخرج فيه عام ١٨٤٢. ولما كان اهتمامه شديدا بالعلوم الطبيعية، فإنه كان يواظب على حضور المحاضرات التى تلقى في كلية العلوم الطبيعية بجامعة سانت بطرسبرج من سنة ١٨٤٣ إلى سنة ١٨٤٧، وحصل على درجة الماجستير (الأستاذية) في علم النبات. وأثارت أفكار «فورييه» Fourier إهتمامه فانضم إلى جماعة «بتراشفسكى» Petrashevsky الثورية، فلم يلبث أن أعتقل مائة يوم في قلعة القديس بطرس والقديس بولس، وثبت من التحقيق الذى أجرى معه أن «دانيلفسكى» كان ينظر إلى تعاليم «فورييه» على أنها اقتصادية محضة وليست ثورية، فأطلق سراحه، ولكنه نفى من «بترسبرج»، وأرغم على العمل موظفا كتابيا في مكتبى حاكم فولوجدا، وحاكم سامارا على التوالى، وعهدت إليه الحكومة الروسية إبتداء من عام ١٨٥٣ بسلسلة من البعثات يقوم فيها بمسح مصايد الأسماك من نهر الفولجا وبحر قزوين والبحر الأسود، وشمال روسيا. وبدأ ينشر سنة ١٨٦٩ في مجلة «زاريا» Zarya كتابه «روسيا وأوربا» الذى ظهر فيما بعد على هيئة كتاب. وقد أصدر «ن.ن. استراخوف» N.N. Strakkov - وكان من المعجبين بـ«دانيلفسكى» - الطبعة الخامسة من هذا الكتاب سنة ١٨٩٥، مع مقدمة عن حياة «دانيلفسكى» ومؤلفاته.

ويعد «دانيلفسكى» من ممثلى النزعة السلافية، التى دخلت حينذاك في طور الانحلال، كما يعد نموذجا بارزا للنزعة السلافية الشاملة، وقد عرض في كتابه: «روسيا وأوربا» نظرية النماذج أو «الأنماط الثقافية - التاريخية» لبنى البشر عرضا مفصلا، وكان المؤرخ الألمانى «ريكرت» Rückert قد سبق له أن وضع الخطوط الاجمالية لهذه النظرية، التى أصبحت فيما بعد محورا لكتابات «إشبنجر». ويعتقد «دانيلفسكى» أنه لايمكن أن يوجد، ولايوجد مايسمى بحضارة إنسانية شاملة. وإنما هناك أنماط ثقافية تاريخية مختلفة من الحضارات، مثل الحضارة المصرية، والحضارة الصينية، والحضارة الآشورية - البابلية، والحضارة العبرية، والحضارة اليونانية أو الرومانية. أما في التاريخ المعاصر فقد أهتم «دانيلفسكى» خاصة

بالنمطين الرومانى الجرمانى، والسلافى. وهذا النمط الأخير - أعنى النمط السلافى - قد بدأ يتشكل. وأسس الحضارة التى يقوم عليها أحد هذه الأنماط لا تنقل إلى نمط آخر. كل ماقد يحدث هو وجود مخلفات لهذه الحضارات فى أشكال محددة، وفى سمات ثانوية ضئيلة الأهمية - أما الفترة التى ينمو فيها نمط ثقافى تاريخى فلا يمكن تحديد طوله، غير أن فترة الأزدهار والنضج قصيرة الأجل، وفى هذه الفترة تستنفد الحضارة كل قواها الحيوية مرة واحدة وإلى الأبد (الفصل الخامس). و«الانسانية» فكرة مجردة - فى نظر دانيلفسكى - وليست كلا حيا واحدا. وعلاقة الجنس البشرى بشعب من الشعوب كعلاقة الأنواع بالجنس. وفكرة «الأنواع» فكرة مجردة، فقيرة المضمون. أما الناس فلهم كيان حى ملموس. ودلالة هذه الأنماط الثقافية التاريخية تكمن فى هذه الحقيقة، وهى أن كلا منها يعبر بطريقته الخاصة عن فكرة الانسان، فإذا أخذنا هذه الأفكار جميعا فى كل واحد، تألف لدينا شىء إنسانى - شامل. وإذا بسط أحد الأنماط الثقافية التاريخية سيطرته على العالم كله، فذلك معناه الاستنزاف التدريجى للحياة (الفصل الخامس عشر).

ويعتقد «دانيلفسكى» أن الوقت قد حان - فى هذا العصر - لكى يتطور الجنس السلافى حتى يصبح نمطا «ثقافيا - تاريخيا»، خاصا والسمة الأصلية لهذا النمط أنه بينما نجد أن الكثير من الأنماط الثقافية التاريخية لها أساس واحد: فالحضارة العبرية مثلا دينية، والحضارة الأغريقية فنية، والحضارة الرومانية سياسية، والحضارة الرومانية - الجرمانية لها أساس مزدوج - فهى سياسية ذات طابع علمى وصناعى.. هذا بينما سيكون النمط السلافى هو أول نمط رباعى الأسس، فهو:

- ١ - دينى.
- ٢ - علمى - فنى - تكنولوجياى - وصناعى.
- ٣ - سياسى.
- ٤ - إقتصادى وجماعى. (الفصل الثامن عشر).

ويقرر «دانيلفسكى» أن التطور المقبل فى التاريخ الأوروبى سيتمخض عن انفصال النمسا عن المجر، وسينشأ اتحاد سلافى جامع يضم عدة أجناس أخرى، كاليونان ورومانيا والمجر (الفصل الثالث عشر). وستنحل المشكلة الشرقية تبعا لنتيجة الصراع بين العالمين السلافى والرومانى - الجرمانى، وستصبح إسطنبول عاصمة الاتحاد السلافى (الفصلان الثانى عشر والرابع عشر).

ويكرس «دانيلفسكى» جزءا كبيرا من اهتمامه فى الصفحات الأولى من كتابه

لمسألة عداء أوروبا الغربية نحو روسيا، ويفند الرأي القائل بأن روسيا دولة غازية جشعة. ويثبت في إسهاب أن روسيا لم تقدم إطلاقاً على التهام الدول أو تمزيق أوصالها (الفصل الأول والثانى).

وكان «دوستوفسكى» يقرأ كتاب «دانيلفسكى» في اهتمام بالغ أثناء صدوره تباعاً في مجلة «زاريا»، ولكنه أصيب بخيبة أمل عميقة عندما اكتشف أن «دانيلفسكى» ينكر وحدة البشر، وينفى وجود المثل الانسانية العليا الشاملة. وسنرى فيما بعد كيف انتقد «سولوفيف» إنكار «دانيلفسكى» للمسيحية العالمية «انتقاداً مريراً».

وقد كرس «دانيلفسكى» نفسه في أواخر حياته لدحض مذهب «داروين»، وظل هذا العمل ناقصاً، ولم يظهر المجلد الأول من هذا المؤلف إلا سنة ١٨٨٥، وكان يحتوى على جزئين، وبعد وفاة المؤلف نشر الفصل الأول من المجلد الثانى (١٨٨٩) وقدم «دانيلفسكى» كتابه إلى أكاديمية العلوم للحصول على جائزة الأكاديمية، ولكنه لم يظفر بها، فقد أعلنت الأكاديمية أن هذا الكتاب ماهو إلا مجموعة الاعتراضات التى أثارت ضد «الداروينية» والتى سبق نشرها في أوروبا، وإن يكن «دانيلفسكى» قد أسهب فيها، وأضاف إليها أمثلة جديدة. وكان «دانيلفسكى» يتصور التطور على أنه «ميل عضوى هادف» يوجهه «سبب عاقل». وقد أدخل هذا التعبير «ميل عضوى هادف» Zielstrebigkeit في الفلسفة وعلم الحياة عالم الحيوان المشهور «كارل فون باير» الذى كان على علاقة صداقة متينة بدانيلفسكى.

ومن الحكم الماثورة عن دانيلفسكى قوله في الجمال: «لقد أراد الله أن يخلق الجمال فخلق المادة».

٢ - ن. ن. استراخوف N.N. Strakhov

ك. ليونتيف K. Leontiev

قدم «ن. ن. استراخوف» (١٨٢٨ - ١٨٩٦) بحثاً لنيل درجة الماجستير في علم الحيوان سنة ١٨٥٧، بعد أن أتم دراسة العلوم الطبيعية، ولم يشتغل بعد ذلك بالتدريس، بل عكف على الكتابة وتضم أعماله الرئيسية مقالات فلسفية، وكتابات في النقد الأدبى، ودراسة الأسس الفلسفية للعلوم الطبيعية بالنسبة لفلسفة «هيجل». ويثبت في كتابه «العالم ككل» The World as a whole أن العالم «كل عضوى منسجم»

وأن أجزاء العالم وظواهره لا ترتبط بعضها ببعض الآخر ارتباطا بسيطا، بل إن بعضها يخضع للبعض الآخر فتكون «نظاما تصاعديا للموجودات - والظواهر». والعالم كائن عضوي «يخدم كل جزء فيه الجزء الآخر لتؤلف كلا واحدا»، ويقف الانسان في مركز العالم. وقد ناضل «استراخوف» في إصرار عجيب ضد انحلال الثقافة الروحية.. ذلك الانحلال الذي ظهرت بوادره في روسيا والغرب على السواء تحت تأثير المذاهب المادية والوضعية والعدمية nihilism، وحاول أن يثبت الخطأ الأساسي في هذه الحركات، ويكمن هذا الخطأ في إنكارها جميعا للمجالات العليا من الوجود وإنزالها هذه المجالات إلى المستويات السفلى من الطبيعة.^(١)

أما «ك. ن. ليونتييف» الكاتب ورجل الدعاية، فلم يكن من أصحاب النزعة السلافية، غير أنه من الممكن إعتبار أفكاره شكلا منحطا من أشكال النزعة السلافية. وقد عرض «فلاديمير سولوفيف» آراء «ليونتييف» ونقدها في «دائرة المعارف الروسية» التي أصدرها بروكهاوس Brockhaus و«إفرون». وكذلك يعتبر كتاب برديائف عن «ك. ليونتييف» من المراجع الموثوق بها^(٢).

(١) مؤلفات استراخوف الرئيسية هي: «منهج للعلوم الطبيعية» (١٨٦٥)؛ «العالم باعتباره كلا» (١٨٧٢) «الصراع ضد الغرب في أدينا» (ثلاثة مجلدات ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٩٦)؛ «أفكار أساسية في الفسيولوجيا وعلم النفس» (١٨٨٦ -)، «حقائق خالدة» (١٨٨٧)؛ «من تاريخ العدمية» (١٨٩٢). أما المؤلفات التي كتبت عن «استراخوف» فمن الممكن الرجوع إلى كتاب «تشيزيفسكي» Chijhevsky بعنوان «هيجل في روسيا» من ص ٢٦٦ إلى ص ٢٨٣.

(٢) ك. ليونتييف: «مجموعة مؤلفاته»، في ثمانية مجلدات.

الفصل السابع

أسلاف فلاديمير سولوفيف

١ - ب.د. يوركفتش P.D. Yurkevich -

ف.د. كودريافتسف V.D. Kudriavtsev

كان «پامفيل دانييلوفتش يوركفتش» (١٨٢٧ - ١٨٧٤) أستاذا للفلسفة بجامعة موسكو من سنة ١٨٦٣ حتى سنة ١٨٧٤. وكان يبحث في روح الأفلاطونية عساه يكتشف وراء الظاهرة المتغيرة دائما المدركة بواسطة الحواس عن المثال الأبدى للموضوع. وفي هذا المثال، يكون الفكر والوجود متطابقين وفقا لتعاليمه. والحقيقة لا تتكشف بالفكر وحده، بل «بالقلب» أيضا، أى وفقا لميول الانسان الدينية والأخلاقية. وفي عملية الصعود هذه نحو الحقيقة تمتزج المعرفة بالايمان الذى يمثل عاملا أقوى من مجرد المضمونات التجريبية للفكر. ويعلن «يوركفتش» أنه بغير الحب لا يمكن معرفة الله، والدرجة العليا للصعود نحو المطلق - أى إلى الله - هى التأمل الصوفى، وحينئذ يصبح ماهو ممكن الوجود شيئا واقعيا عن طريق ماهو واجب الوجود، أى عن طريق المثال الأفلاطونى للخير.

وقد وجه «يوركفتش» نقدا أساسيا للمادية حين تعرض لمقال «تشيرنشفسكى» عن «المبدأ الأنثروبولوجى»، وأثار هذا النقد عدااء «الصحافة التقدمية» فى ذلك الحين، فحملت عليه حملة تشهير. وكتب «تشيرنشفسكى» فى كتابه «هيجل فى روسيا» يقول عن يوركفتش: «إن نقده الهادئ الضليع للمادية (وقد سبق له أن نقد المثالية أيضا بهذه الطريقة عينها) لم يصادف من أساليب المعارضة غير التهديدات والشتائم، وكان أقوى الأسلحة جميعا هو التشنيع، إذ اكتشف أعداء يوركفتش فى كتاباته بضعة سطور تقرر أن اللحظات العقلية لا يمكن أن تكون مناهج إيجابية كافية فى التعليم.. وأن الحياة تضع أساسا ومناهج أكثر حيوية من تصورات العلم المجردة مثل كرامة الانسان، والتعليم الانسانى». وكان يوركفتش يضع الايمان الدينى فى ذهنه أولا بلاشك، ويأتى بعده الشعور. فرأى أنصار التنوير فى هذه الأسطر دفاعا عن العقاب البدنى. «ولم تدخر الصحافة الساخرة مناسبة دون الهجوم على الفيلسوف المكروه، وهذا النوع من السخرية يمكن أن نتصوره من هذه النتفة وهى مقارنة يوركفتش بما يخرج ديوجينيس من جسده. وقد نشر «يوركفتش» ثمانية مؤلفات فلسفية من سنة

١٨٥٩، ولم ينشر من عام ١٨٦٢ إلى عام ١٨٧٤ (وهو تاريخ وفاته) غير كتاب واحد فحسب» (٢٥٣).

وكان «يوركتش» أستاذا «لسولوفييف» الذى كان يقدره فى كتاباته تقديرا يشيع فيه التعاطف بوصفه إنسانا وفيلسوبا على السواء^(١). أما «فيكتور ديمترييفتش كودريافتسف» (١٨٢٨-١٨٩٢) فكان أستاذا للفلسفة بمدرسة موسكو اللاهوتية. وقد أظهر أثناء طلبه للعلم فى هذه المدرسة قدرات فذة وحصل على منحة «أفلاطون» الدراسية، وهذه المنحة تعطيه الحق فى إضافة اسم «أفلاطونوف» إلى اسم أسرته. ويفسر «كودريافتسف أفلاطونوف» فى كتابه المسمى: «الدين ماهيته وأصله» الاعتقاد فى الله، ونشأة الدين، بفعل مباشر يمارسه الله على روح الإنسان، وبالتجربة الدينية التى تنتج عن هذا الفعل. ويقول إن الوجود الروحى والمادى يختلفان الواحد عن الآخر فى تركيب العالم اختلافا عميقا، ومع ذلك فإنهما يرتبطان ارتباطا وثيقا. غير أن المحاولات الخاصة بإدراك تركيب العالم عن طريق الفلسفة الثنائية قد ثبت أنها غير كافية؛ إذ أن هذه المحاولات تفضى إلى موقف يوضع فيه كل نمط من أنماط هذين الوجودين فى مقابل الآخر، والنتيجة هى إما ظهور المادية أو المثالية، فلا بد من اكتشاف مبدأ ثالث يوحد بين الروح والمادة، هذا المبدأ هو الكائن الكامل كمالا مطلقا - أى الله - الذى خلق العالم بطريقة تكون فيه المادة أساسا substrata لظهور الروح manifestation، والهدف من هذه العملية التى يقوم بها العالم هو الاقتراب شيئا فشيئا من الكمال المطلق، وقد أطلق «كودريافتسف - أفلاطونوف» على هذه النظرية اسم «الواحدية المتعالية» transcendental monism.

وفكرة «كودريافتسف - أفلاطونوف» فى أنه من الممكن تفسير ارتباط العمليات النفسية والمادية معا على الرغم من اختلافهما العميق بواسطة نمط ثالث من الوجود يعلو على تلك العمليات ويوحد بينهما، فكرة قيمة إلى أبعد حد. بيد أن حل المشكلة بالرجوع إلى الله لا يقدم لنا إجابة مرضية، كما نعلم ذلك من تاريخ المحاولات السابقة، ولنسترجع هنا مثلا نظرية وحدة الوجود Pantheism عند «إسبنوزا»، التى لا تستقيم من الناحية المنطقية كغيرها من مذاهب وحدة الوجود، ولنسترجع أيضا

(١) سولوفييف: «ثلاث سمات مميزة» ج ٨. مؤلفات يوركتش «القلب ودلالته فى حياة الإنسان الروحية وفقا لتعليم كلمة الله»، ترودى، كييف، المدرسة اللاهوتية، ١، ١٨٦٠. «الفكرة» صحيفة وزارة التربية العامة ١٨٦٠. «العقل وما لتعليم أفلاطون، والتجربة وفقا لتعليم كانت»، إزفستيا جامعة موسكو، ١٨٨٥.

تعاليم «ليبنتس» عن «الانسجام الأزلّي» Pre-established harmony، ذلك أن الرابطة بين العملية النفسية والعملية الجسمية في حياة الانسان هي رابطة وثيقة بحيث ينبغي أن نكشف في تركيب الانسان نفسه مبدأ ثالثا يعلو على هذين النمطين من العمليات، ويخلقهما بطريقة تجعلهما مرتبطين الواحد بالآخر^(٢).

٢ - ن.ف. فيدوروف N.F. Fedorov

يحتل «نيكولاي فيدوروفتش فيدوروف» (١٨٢٨ - ١٩٠٣) مكانا قائما بذاته في تطور الفلسفة المسيحية، وإن تكن أفكاره الأصلية قليلة الذبوع، بيد أنها تركت حين ظهورها أثرا عظيما على «ف. سولوفييف»، و«دوستوفسكى» و«تولستوى».

وحياة هذا الرجل خليقة بدراسة تفصيلية، فليس من شك أنه كان رجلا صالحا، وقديسا لم تعمده الكنيسة.

ولد «فيدوروف» - الابن غير الشرعى للأمير «ب.أ. جاجارين» - سنة ١٨٢٨، وتلقى تعليمه بمدرسة ريشيليو بأوديسا، ثم أصبح فيما بعد مدرسا للتاريخ والجغرافيا بمدن الأقاليم، ثم أمينا لمكتبة متحف «روميانتسيف» بموسكو عدة سنوات متتالية، ودفعته حماسه لتنظيم الكتب وحبها إلى معرفة جميع محتويات المكتبة، وحفظ أماكن الكتب فيها عن ظهر قلب، وكان إمامه بجميع ميادين المعرفة واسعا، فكان يمد الأخصائيين في فروع المعرفة المتباينة الذين يعملون بالمكتبة بأسماء كتب أخرى تتعلق بموضوع دراستهم، كما كان يزودهم فضلا عن ذلك بالنصائح والمعلومات القيمة. وكانت معرفته وتنوعها تذهل كل من يتصل به. وفي أوائل القرن العشرين قام عدد من المهندسين الذين كانوا يستعدون للسفر إلى سيبيريا لأجراء أبحاثهم الخاصة بمد خط حديد سيبيريا - بزيارة لمكتبة «روميانتسيف»، فأحالهم «فيدوروف» فورا إلى كتاب يصف سيبيريا لم يكونوا قد سمعوا به من قبل، وألقى نظرة على مشروع الخط الحديدى، فاكتشف خطأين في الخريطة، أحدهما يتعلق بارتفاع أحد الجبال، والآخر يتعلق بإغفال نهر من الأنهار الهامة إغفالا تاما. ولما عاد المهندسون من سيبيريا بعد عامين أخبروا «فيدوروف» بأنه كان على حق. ويستطيع المرء أن يستمع إلى أمثال

(٢) مجموعة مؤلفات كودريانتسيف - أفلاطونوف، التى نشرتها المدرسة اللاهوتية في ثلاثة مجلدات

هذه القصص من شفاه المؤرخين والمحامين وعلماء اللغة والأطباء والفنيين... إلخ. (٣)

واستطاع «فيدوروف» أن يكتفى بالحد الأدنى من مطالب العيش، بأن يحيا حياة روحية خالصة، كرس فيها نفسه تكريسا تاما للخدمة العامة، فكان يقطن حجرة ضيقة، وينام ما لا يزيد عن أربع أو خمس ساعات في اليوم الواحد فوق صندوق محدب لافراش عليه، مسندا رأسه على شيء صلب، ويتألف طعامه من الشاي والجبن أو السمك المملح، وقد يمكث أشهرًا طوالًا دون أن يتذوق طعاما ساخنًا. أما المال فكان مجلبة لضيقه، فقد اعتاد أن يتقاضى مرتبًا تافها (أقل من أربعمئة روبل في العام) وكان يفرض أية علاوة، ومع ذلك فقد كان يتبرع بقسط كبير من مرتبه شهريًا لأشخاص يعولهم، ولم يكن يريد أن يمتلك شيئًا، بل إنه لم يملك في حياته معطفا دافئا.

وكان ينظر إلى الشهرة وذبوع الصيت بوصفهما مظهرين من مظاهر الغرور، فكانت مقالاته تظهر دون توقيع، ولم يحاول قط أن ينشر شيئًا منها. وقد نشر صديقه «ف. كوزفنيكوف» V. Kozhevnikov و«ن. بترسون» N. Peterson بعض كتاباته عقب وفاته تحت عنوان: «فلسفة العلة المشتركة» وطبعًا من هذا الكتاب ٤٨٠ نسخة، وأرسله إلى دور الكتب والجمعيات العلمية، ووزعت النسخ الباقية مجانًا على من يريدها. وأصدر المعجبون «بفيدوروف» طبعة جديدة من هذا الكتاب في «خارين» عام ١٩٢٨.

وظهر تواضعه أيضًا في رفضه لأن يرسم أو يصور، فالتجأ أصدقاؤه إلى حيلة خبيثة لتصويره، إذ أخذ الرسام المعروف «باسترناك» يتردد على مكتبة «روميانتسوف»، ويحيط نفسه بالكتب، ويتظاهر بالمطالعة، بينما يختلس النظر في حقيقة الأمر إلى «فيدوروف»، وهكذا وضع تخطيطًا لصورته (نفس المرجع - ١٨).

وعلى الرغم من حياة الزهد التي كان يحياها، فقد كان يتمتع بصحة ممتازة، ولم ينتبه المرض إلا عندما أرغمه أصدقاؤه على التحول عن عاداته. ولم يكن يرتدى سترة من الفراء، وكان يؤثر المشى دائمًا، غير أن أصدقاءه حملوه على إرتداء سترة من الفراء أثناء سقوط الجليد في ديسمبر سنة ١٩٠٣، وعلى أن يستقل عربة، فأصيب بالتهاب رئوي، ولم يلبث أن قضى نحبه.

وكان كل من يعرف «فيدوروف» يكن له احترامًا عظيمًا، ويهتم بأفكاره اهتمامًا

(٣) انظر كتاب «ن.ف. فيدوروف» عن «فلسفة العلة المشتركة» وهي دراسة للترجمة عن حياته جمعها أوستروميروف - ج ١، خارين، ١٩٢٨.

شديدا. كتب إليه «ف. سولوفييف» يقول: «إن خطتك هي أول خطوة يخطوها العقل البشرى قدما إلى المسيح.» واعتاد «تولستوى» أن يقول إن طريقة الحياة التى يسلكها «فيدوروف» تجعل منه مسيحيا خالصا: «إنه فقير إلى أقصى حد، وإنه ليتنازل عن كل شىء، وهو دائم المرح والتواضع.»

ويقول «إليا لفوفتش» Ilya Lvovich ابن تولستوى فى وصف علاقات أبيه بفيدوروف: «كانت له عينان زاخرتان بالحيوية والذكاء والنفاذ، وكان يبدو أنه يشع الطيبة من حوله، تلك الطيبة التى توشك أن تكون سذاجة طفلية.. وإذا كان ثمة قديسون، فلا بد أن يكونوا على هذه الحال تماما.» «من العجيب أن ينصت أبى الذى كان ينفعل بسرعة ويفقد أعصابه فى المناقشة - إلى «نيقولاى فيدوروفتش» باهتمام خاص، دون أن يفقد أعصابه قط.»

وقد انتقد «فيدوروف» موقف «تولستوى» السلبي إزاء القيم الثقافية العليا، كالعلم والفن، انتقادا قاسيا. وذات يوم ذهب «تولستوى» إلى المكتبة، وأخذ «فيدوروف» يطلعه على كنوز الكتب فيها، فعقب «تولستوى» على ذلك بقوله: «ألا يكتب الناس حماقات كثيرة. كان ينبغى أن يحرق هذا كله»، فانقض «فيدوروف» على هذه الملاحظة قائلا: «لقد شاهدت فى حياتى حمقى كثيرين، ولكنى لم أر من له مثل حماقتك.»

ويربط «فيدوروف» مذهبه بالدين المسيحى، وخاصة بالأرثوذكسية بوصفه المذهب الذى يعلق قيمة خاصة على فكرة البعث (الفصح Easter) والحياة الخالدة. وواجب الانسان أن يلج طريق «الأخلاقية العليا» supramoralism وأن يحقق مركبا من العقل العملى والنظرى، وأن يصبح فيما بعد عقل الكون، وينبغى على الانسان عن طريق المعرفة والفعل أن يحول سائر قوى الطبيعة العمياء الآن والمعادية له فى أغلب الأحيان - إلى أدوات وأجهزة للانسانية. فإذا أدركت الانسانية كيفية السيطرة على الطبيعة استطاعت أن تقهر الموت، بل تستطيع أكثر من ذلك، إذ ينبغى عليها أن تأخذ على عاتقها تحقيق بعث جميع أسلافها. فإذا أصبحت الانسانية «متعددة فى الواحد» multe-une أو «واحدة فى التعدد» كالثالوث الذى هو الأب والابن والروح القدس، فإنها سوف تبلغ من «عدم الانقسام» حدا يجعل من المستحيل وجود أى انفصال أو انعزال فيها - أعنى وجود الموت.

ويعزو «فيدوروف» الموقف المعادى غير الأخوى الذى يقفه الأفراد والأمم بعضها من البعض الآخر إلى هذه الحقيقة وهى أن كل إنسان يهتم اهتماما بالغا بالمحافظة

على بقائه تحت ضغط قوى الطبيعة المهددة التي تحمل الموت في طياتها، ونتيجة لهذه «الأنانية» تنقسم قوى الناس، ومن ثم لا تكون كافية لحل المشكلة الكبرى وهي التحكم في الطبيعة، وفضلا عن ذلك فإنها موجهة فعلا وإلى حد ما - إلى صراع الانسان ضد الانسان والأمة ضد الأمة. ويسمى «فيدوروف النظام الاجتماعي الذي ينشأ عن هذه الأنانية باسم «الشكل الحيواني» Zoomorphic إذ يقوم على انفصال الوعي والأعضاء الموجهة عن الأعضاء التنفيذية، ومن هنا كانت الفروق بين الطبقات والمراكز الاجتماعية. ونتيجة لهذا الانفصال بين الفكر والعقل تصل طائفة المدرسين العاكفين على التأمل البحث إلى مذهب زائف عن العالم، وإلى توجيه زائف لنواحي نشاطهم المدرسية، فثمة عالم منهم يعلن أن العالم هو تمثله، فهو عاكف على دراسة ما هو «كائن» فحسب بمعزل عما «يجب أن يكون» (ص ١٢)، وهو لا يهتم بالغرض النهائي من الحياة، ولا يبحث عن علة الموقف العدائي الذي يقفه كل إنسان من الآخر، وهكذا. ويفضي المذهب الزائف القائل بأن العالم هو تمثنا إلى تصرفات زائفة مثل إدمان المخدرات باعتباره حلا للمشكلة الكونية بإحالة التمثلات البغيضة إلى تمثلات لذيدة عن طريق تعاطي المخدرات، أو استخدام «التنويم المغناطيسي» كوسيلة لطرد السحر بدلا من تربية إدارة الانسان وعقله. وفي هذا المجتمع تستخدم الكشوف العلمية والمخترعات العظيمة كالمفجرات لا في سبيل الصالح العام، بل من أجل الصراع المتبادل.

ويجب أن يقوم النظام الاجتماعي المثالي - وفقا لفيدوروف - على اتحاد الوعي والفعل، وينبغي ألا تكون في هذا المجتمع فروق طبقية، أو قهر عسكري أو بوليسي أو صناعي، أي أن يعطى النشاط الصناعي شكلا للمادة الظاهرة أو العلاقات. وفي ظل هذا النظام المثالي الذي يسميه «فيدوروف» «بالحكم النفسي» Psychocracy يستطيع كل إنسان أن يؤدي واجبه وهو في وعي تام بضرورة المهام التي تواجهه.

ورسالة النشاط العلمي في مثل هذا النظام رسالة خاصة هي دراسة قوى الطبيعة العمياء المهلكة لتحويلها إلى قوى واهبة للحياة، وسيكون كل عمل اجتماعي مصحوبا بدراسة المجال المقابل له في العالم.

فإذا تعلمت الانسانية السيطرة على قوى الطبيعة والقضاء على الجوع والاحتياجات الأخرى، تمكنت في الوقت نفسه - في رأي فيدوروف - من القضاء على أسباب التنافر بين الناس. وستركز كل قواها لتنظيم طبيعة الأرض، والكون باعتباره كلا واحدا. وقد أثرت التجارب التي أجريت في الولايات المتحدة عام ١٨٩١ لاسقاط

المطر بإطلاق المدافع، في الوقت الذي كانت تعاني فيه روسيا من المجاعة بسبب القحط - أثرت هذه التجارب على «فيدوروف» تأثيراً عظيماً، فهو يتحدث عن ضرورة الاحتفاظ بالجيش في ظل النظام المثالي المقبل - لا من أجل الدمار المتبادل - بل من أجل الواجب المشترك الخاص بتنظيم قوى الطبيعة.

ولقد كانت مشروعات «فيدوروف» طموحة إلى أقصى حد، فقد تحدث عن تنظيم العمليات الجوية لضمان المحاصيل الوفيرة، كما تحدث أيضاً عن انتفاع بالطاقة الشمسية حتى يمكن الاستغناء عن أسد أنواع الصناعة قوة ألا وهي صناعة استخراج الفحم من المناجم. ولم يكن هذا كل شيء، فقد اقترح السيطرة على الطاقة الكهرومغناطيسية في الأرض لتنظيم حركتها في الفضاء وتحويلها إلى نوع من السفن للقيام بالغزوات الكونية. ولم يكن خطر ازدياد عدد سكان الأرض يفرغه، إذ كان يتنبأ بإمكان استعمار الكواكب والأجرام السماوية الأخرى.

أما الغرض الأسمى الذي يجب أن نخضع من أجله قوى الطبيعة فهو بعث جميع أجدادنا. وكان «فيدوروف» يعتبر النظرية الوضعية في التقدم نظرية لا أخلاقية لما يتسم به موقفها من الأجيال الماضية من جحود، حتى أنها لتشيد رفاهية الأجيال القادمة على جثث الأجداد والامهم. (١٨ - ٢٥). «ينبغي على المرء ألا يعيش لنفسه (الأنانية) أو للآخرين (الغيرية)، بل أن يعيش مع كل إنسان ومن أجل كل إنسان، هذا هو اتحاد الأحياء (الأبناء) لبعث الأموات (الآباء)». وحتى الناس الذين لا إيمان لهم - مثل الماديين - فإنهم لا يستطيعون أن يثبتوا استحالة إرجاع أجدادنا إلى الحياة، ولهذا يعتقد «فيدوروف» أنه لاحق لهم في التنصل من هذه المهمة فيقول: «ضع أجزاء الآلة بعضها إلى البعض الآخر، فيعود إليها الوعي». ولا يمكن أن يكون تفكك الجسم وتشتت جزيئاته تشتتاً كاملاً عقبة مطلقة في سبيل إعادة تركيبه، ذلك أن جزيئات الجسم لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من حدود المكان.

ويصف «فيدوروف» ذلك البعث الذي يقترحه بأنه «محايت» أو بياطنى، ولذلك فهو يستنكر التطلع نحو الوجود المتعالى في عالم آخر، أما المثل الأعلى فهو تحقيق مملكة الله على هذه الأرض.

ويقول «ن. أ. ستنتسكى» N. A. Setnitsky الاقتصادي والفيلسوف الذي كان أستاذاً بجامعة خارابين - في كتابه «عن المثل الأعلى النهائي» On the Ultimate Ideal (١٩٣٢)، إن الجمع بين المعرفة والفعل قد تحقق في روسيا السوفيتية حيث يفهم النشاط العلمى على أنه رسالة خاصة يضطلع بها الخبراء لتنفيذ مهمة دراسة قوى

الطبيعة العمياء المهلكة، بالإضافة إلى الاهابة بكافة الناس الذين يمارسون هذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك (وهم المستخدمون والموظفون) أن يقوموا في نفس الوقت بتنفيذ أعمال الدراسة في ميدان النشاط الخاص بهم. كما يرى أيضا في كثير من المشروعات الفنية التي وضعتها الحكومة السوفيتية تأثيرا لا شك فيه وإنجازا لأفكار «فيدوروف»، وإن يكن اسمه لا يذكر قط في معظم الأحيان لماله من صبغة دينية قوية، بل إن معنى هذه الأعمال وصلتها بمشروعات «فيدوروف» لا يدركه أحد. ولعل أوضح مثل على هذا هو الموقف الذي يتخذه السوفيت من مقترحات «فيدوروف» الخاصة بمكافحة فترات القحط. ويصدق ذلك أيضا على أحدث مشروعات استغلال الطرق المائية في الاتحاد السوفيتي» (مشكلة نهر الفولجا الأعظم، وري التركستان.. إلخ - ٨٢ والصفحات التالية).

ويستطيع المرء أن يشير أيضا إلى مشروعات أشد من ذلك جرأة تناقشها الصحافة السوفيتية في الوقت الحاضر مثل مشروع تدفئة سيبيريا بتغيير اتجاه تيار الخليج وتحويل طافيات الجليد القطبية نحو انجلترا لتجميد تلك الدولة التي تعد تجسيد للرأسمالية البغيضة.

والواقع - كما هو معروف جيدا - أن المشروعات الفنية العملية لا تؤدي إلى أي زيادة في الرفاهية المادية في روسيا السوفيتية، وقد تنبأ «دوستوفسكي» منذ عهد بعيد بأن تشييد «برج بابل» على أسس علمية بحته دون الالتجاء إلى «الله أو الدين» ودون تبرير أخلاقي للعلاقات الاجتماعية كما هي الحال بالنسبة للشعبيين في روسيا السوفيتية لن يؤدي إلا إلى الفاقة والموت.

إن فلسفة «فيدوروف» تجبه المرء بمزجها الفريد للميتافيزيقا الدينية العميقة كما نجدها في عقيدة الثالوث المقدس باعتباره مثلا أعلى للاتحاد العاشق الذي يقوم بين عدة أشخاص بالواقعية الطبيعية - كما نجد في مذهبه الخاص بطرائق تحقيق بعث أجدادنا. وما يعنيه «فيدوروف» هو بعث الانسان في جسد غير متحول مازال في حاجة إلى الطعام. وتثار هنا مسألة استعمار الأجرام السماوية الأخرى، ويمكن الوصول إلى ذلك كله بواسطة علم وتكنولوجيا بلغا ذروة التطور. ومن وجهة النظر هذه يكون مذهب «فيدوروف» وشيخ الصلة بتعاليم الطبيعيين الحديثة، هؤلاء الطبيعيين الذين يفكرون في إطالة الحياة إلى غير حد بتحسين فن الطب حتى يصل إلى درجة الكمال، وتحسين الظروف الصحية للحياة، وماشاكل ذلك.

أما نزعة «فيدوروف» الطبيعية في علاقتها بالعقيدة المسيحية في بعث الجسد، فإنها

متناقضة. فمن الحق أن الجسد - المكون من جزيئات (ذرات) لاسبيل إلى النفاد خلالها، وهى جزيئات تؤدي عمليات المقاومة فى علاقتها بالبيئة - يرتبط ارتباطا ضروريا بالصراع من أجل البقاء، وبالتالي فإنه يرتبط بالشر، والمحافظة على مثل هذا الجسد فترة طويلة يتطلب نصيبا كبيرا من العمل ودرجة عالية من البصيرة النافذة. غير أن أسوأ ما فيه هو أن المحافظة الأبدية عليه - حتى ولو أمكن تحقيقها - ستصل إلى حد إدامة الشر والابقاء على أشكال الوجود الدنيا. أما المسيحية فتضع مثلا أعلى من ذلك علوا لا نهاية له، وإنها إذ تضع نصب عينها الجسد «المتسامى» المتحرر من عمليات المقاومة التى تخلق صفة عدم النفاد فى الذرات، والجسد وفقا لهذا التصور مكون بحيث لا توجد قوة فى العالم - ولا يمكن تصور قوة فى العالم - تستطيع تحطيمه.

والجسد المتسامى لا تخلقه الوسائل الفنية العلمية، إنما تخلقه روح الانسان الذى يعشق الله أكثر من نفسه، ويعشق سائر الكائنات كما يعشق نفسه، ومن ثم فهو متجرد من كل أنانية قاصرة. ويمكن الاعتقاد فى أساس العقيدة المسيحية بأن الشر الأخلاقى الناشئ عن الغرور والأنانية عامة شر أولى، وأن جميع نقائص الجسد الأخرى، وعمليات القوى الطبيعية وتنافر الانسان معها - ليست هذه كلها غير «نتيجة» لذلك الشر الأولى. ومن ثم فإن الخلاص من الشر لا يتم الوصول إليه إلا عن طريق القضاء على العلة الرئيسية، وهى الانفصال عن الله. و«فيدوروف» يقع هنا فى المصادرة على المطلوب عندما يقول إن نضال الانسان للمحافظة على وجوده يولد التنافر مع الآخرين، والعكس هو الصحيح إذا أن التنافر بين الانسان والانسان، وبين الانسان والطبيعة هو الذى يفضى إلى الصراع من أجل الوجود.

وتوحى مؤلفات «فيدوروف» الفلسفية بأنها أفكار عقل موهوب وإن يكن تنقصه الدربة والتنظيم والتماسك بما فيه الكفاية؛ وذلك لنقص فى تعليمه، وبسبب تركيزه المتطرف على فكرة واحدة أثيرة لديه. ومع هذا كله فإنها تنطوى على ثروة من التأملات الأصلية العميقة التى تحيط بعدة موضوعات متباينة، كفكرة نقص المعرفة العلمية إذا انفصلت عن التطبيق العملى، والنظرية الوضعية للتقدم، أو عندما يقارن بين الكتابة القوطية القديمة التى استخدمها الألمان والكتابة الروسية القديمة بالاختزال الحديث. ومن الممكن أن يزداد نفوذ فلسفة «فيدوروف» فى أيامنا هذه إذا شرعت الانسانية فى الإقدام على مشروعات أشد جرأة بفضل التطور الفذ للعلم وتقنياته.

الفصل الثامن

فلاديمير س. سولوفييف Vladimir S. Soloviev

ولد «فلاديمير سولوفييف» في موسكو في السادس عشر من يناير عام ١٨٥٢. وكان أبوه «سرجى سولوفييف» أستاذا بجامعة موسكو ومؤرخا روسيا ذائع الصيت، إذ كتب «تاريخ روسيا» في تسعة وعشرين مجلدا.. أما جد «فلاديمير» فكان قسيسا طيب القلب، ومؤمنا متحمسا، ومسيحيا صادقا. وذات مرة، عندما كان حفيده في الثامنة من عمره، اصطحبه إلى مذبج الكنيسة، وأدى صلاة حارة، نذر فيها حفيده لخدمة الله.

وقد بدأ «فلاديمير» وهو في سن السابعة في قراءة حياة القديسين نزولا على نصيحة أبيه. وكان شعوره الديني من القوة بحيث شرع في ممارسة أعمال الزهد. فكانت أمه تجده أحيانا راقدًا في فراشه دون أن يلتحف بالبطانية في الشتاء. وكانت هذه إحدى رياضاته لقهر الجسد^(١).

وأظهر «سولوفييف» في طفولته المبكرة ميلا إلى الشعر، فكان يحفظ كثيرا من أغاني الشعراء الروس وقصائدهم، وكان شغوفا بالفولكلور الروسى، محبا للفلاحين والحوذية المتسولين، وتطور في نفسه تطورا عظيما موقف أسطوري من الطبيعة، حتى كان يطلق أسماء الأشخاص على الأشياء الجامدة، فهو يسمى حقيبة كتبه باسم «جريجورى»، وقلمه باسم «أندرو»، بل كانت تنتابه أحيانا الرؤى وأحلام النبوة. وفي العاشرة من عمره لاحظ له رؤية تكررت مرتين فيما بعد، وهذه الرؤية تتصل اتصالا وثيقا بمذهبه الفلسفى كله. وهى ترتبط بحبه الأول. وكانت الفتاة التى يحبها قد أظهرت له عدم الاكتراث، فاستبدت به الغيرة، أثناء وقوفه في قداس يجرى في الكنيسة. وبغته تلاشت من وعيه الأشياء المباشرة التى تحيط به جميعا، وفي قصيدته «مقابلات ثلاث» التى نظمها قبل وفاته بقليل يصف تلك الرؤيا العلوية التى رآها: فقد شاهد زرقاة السماء تحيط به من كل جانب، وتشمل روحه، ورأى من خلال هذه الزرقاة «الأنوثة الخالدة» وكأنها منسوجة من الأثير الأزرق، وقد أمسكت بيدها زهرة من بلاد غير أرضية، ثم أومأت ناحيته، وابتسمت ابتسامة مشرقة، ثم اختفت بين الضباب. وهنا اغلقت روحه دون الأشياء الدنيوية جميعا، وأصبح الحب الصبباني الذى أثار غيخته باعثا على نفوره^(٢).

(١) انظر كتاب «س. لوكيانوف»: «عن سولوفييف في أعوام صباه».

(٢) ف. سولوفييف: «ناسوتية الله» ترجمة «ب. زوبوف» وتقديمه ص ١٣.

وقد فسر هذا الذى رآه فيما بعد بأنه رؤيا لحكمة الله «صوفيا» - الأنثى الخالدة الكاملة.

وفى سن الثالثة عشرة بدأت الازمة الدينية فى حياة «سولوفييف»، واجتازها فى أوائل عام ١٨٧١ وهو فى الثامنة عشرة. وقد أذعن لالحاد، وقذف بأيقوناته فى الحديقة، واهتم اهتماما شديدا بنزعة «بوخنر» المادية، وبنزعة «بيسارييف» العدمية. وأصبحت الاشتراكية بل والشيوعية مثله الاجتماعية العليا.. ولكنه تخلص عن هذه الفلسفة المبسطة بفضل قراءة لاسبينوزا وفويرباخ وجون ستيوارت ميل الذين أقنعوه بتهاافت المادية. وتحول من «إسبنوزا» إلى «شوينهور» و«هارتمان»، ثم إلى «شلنج» و«هيجل»، وانتهى به الأمر إلى وضع مذهبه الفلسفى الخاص، وفى أثناء هذه الفترة (من ١٨٦٩ إلى سنة ١٨٧٣) كان يدرس العلم والتاريخ وفقه اللغة بجامعة موسكو. ودرس عاما آخر بعد تخرجه بأكاديمية موسكو اللاهوتية.

وكان أول مؤلفاته الفلسفية الهامة رسالة الماجستير وموضوعها: «أزمة الفلسفة الغربية ضد الوضعيين»، وهى الرسالة التى قدمها عام ١٨٧٤، وقد قال فى خطابه التمهيدى قبل المناقشة إن غياب الدين يحطم الروح ويفضى إلى الانتحار. وكان يشير بلا شك إلى أزمته العقلية الخاصة. وكان يقول فى إحدى رسائله (إلى «الآنسة أ.ف. رومانوف» بتاريخ ٣١ ديسمبر سنة ١٨٧٢) عقب اجتيازه لهذه الأزمة: إن الفلسفة العقلية ظلام، و«موت أثناء الحياة»، غير أن هذا الظلام يمكن أن يكون بداية للحياة، إذ يستطيع الانسان بعد أن يدرك أنه «لا شىء» أن يصل إلى أن «الله هو كل شىء»، ومن ثم يستطيع أن يتلقى الاجابات على كافة مشكلاته من تعاليم المسيحية القائمة على «الاله الحى»، لا على تصورات العقل المجردة.

وأرسل «سولوفييف» فى بعثة إلى الخارج لاتمام دراساته، فذهب إلى لندن للعمل فى المتحف البريطانى وذلك تحقيقا لرغبته فى دراسة الفلسفة الهندية والغنوصية وفلسفة العصر الوسيط «ولاهتمامه الشديد بمشكلة الحكمة «صوفيا». وإنا لنجد فى مفكرته الخاصة بتلك الفترة صلاة لهبوط «صوفيا المقدسة الالهية. وهذا لاحت له للمرة الثانية، رؤيا عن «صوفيا».. غير أن ما فى هذه الرؤيا من نقص لم يشف غليله. وبينما كان يفكر فى هذا الأمر، ويتلهف على رؤيتها رؤية أكمل، سمع صوتا داخليا يهيب به قائلا: «إذهب الى مصر!»، فترك «سولوفييف» عمله فى لندن، ورحل إلى مصر، وأقام فى حجرة بأحد فنادق القاهرة. وبعد أن مكث فترة من الوقت ذهب ذات مساء إلى «طبية» سيرا على قدميه، ودون أن يحمل طعاما، مرتديا ثياب المدينة، وهى عبارة عن قبعة عالية ومعطف. وهناك فى الصحراء على بعد اثنى عشر ميلا من المدينة التقى ببعض البدو الذين فزعوا أول الأمر، إذ حسبوه الشيطان نفسه، حتى

تمالكوا أنفسهم، فمضوا في سبيلهم. وكان الوقت ليلاً، وعواء الذئاب يتردد في جنبات الصحراء. فرقد «سولفييف» على الأرض. وهو يروى في قصيدته «مقابلات ثلاث» ما حدث له عند الفجر:

«كل ما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون
احتضنته نظرتي الفاحصة كله في شيء واحد.
وكانت البحار والأنهار تتألق زرقاء تحت قدمي،
والغابات البعيدة، والجبال متنفعة بالجليد.
رأيت كل شيء، وكان كل شيء صورة فاتنة
لجمال المرأة التي تمسك كل شيء وكأنه شيء واحد.
وكان اللامتناهي منطويًا في صورتها –
وأمامي، وداخل نفسي لم يكن غيرك.»

ومن الممكن ان يطلق اسم «فلسفة» الأنثى الخالدة» على المذهب الفلسفي الذي كرس له «سولوفييف» كل حياته، كما يرى ذلك كثير من دارسي فلسفته.

وقد نال «سولوفييف» عام ١٨٨٠ درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة سان بطرسبرج على الرسالة التي قدمها بعنوان «نظم للمبادئ المجردة».

وكانت الفترة التي مارس فيها «سولوفييف» نشاطه كأستاذ قصيرة الامد إلى أبعد حد، فقد كان محاضراً بجامعة موسكو ثم بجامعة سان بطرسبرج، ثم أستاذاً بالجامعة النسوية حتى خريف عام ١٨٨١. وألقى «سولوفييف» محاضرة عامة عقب اغتيال «الاسكندر الثاني» في أول مارس سنة ١٨٨١، ختمها بأن أهاب بالقيصر أن يعفو عن القتل الذين أقدموا على اغتياله باسم الحقيقة العليا، وأن يمتنع عن إصدار حكم الاعدام عليهم.

واعتقد أنه من الضروري بعد ذلك أن يستقيل من لجنة العلوم التابعة لوزارة التربية العامة، على الرغم من أن الوزير أعلن عند قبوله هذه الاستقالة قائلاً «إنني لم أكن أريد ذلك»^(٣).

وكتب «سولوفييف» عن سيرة حياته في المجلد الثالث من الترجمة الروسية لكتاب «أوبرفج» Ueberveg «تاريخ الفلسفة» قائلاً: «في مارس عام ١٨٨١ ألقيت محاضرة عامة عن عقوبة الاعدام، وأجبرت على مغادرة بطرسبرج مؤقتاً. وفي عام ١٨٥٢

(٣) انظر إي. رادلوف، «ف. سولوفييف»: «ترجمة حياته» مجموعة مؤلفات سولوفييف. المجلد التاسع

أسأنت محاضراتي عن الفلسفة بجامعة بطرسبرج والمدرسة النسوية العليا، ولكنني تركت بطرسبرج بعد شهر واحد ، واعتزلت التدريس إلى الأبد^(٤)».

وكتب إلى البروفسور «بستوجيف - ريومين Bestujev - Ryumin قائلا: «لقد اعتزمت أن أهرج مهنة التدريس، لا لأنني أرغب في تكريس وقتي كله لكتاباتي الفلسفية، بل لأن هناك أسبابا أكثر ضغطا هي التي دفعتني إلى اتخاذ قراري النهائي^(٥)».

وكتب بعد عامين تقريبا إلى الجنرال «كيريف» Kireiev قائلا «إن خمولى أصبح منغصا لي، فهل تستطيع أن تدبر لي نشاطا عمليا أقوم به؟ (ما عدا التدريس، فأنا لا أريد أن أواصله)^(٦)»، وكان يمكن أن يكون أستاذًا في سنة ١٨٨٠، عندما عرض عليه «نكراسوف» Nekrassov عميد مدرسة أوديسا لفقهِ اللغة التاريخي - منصب مساعد أستاذ، وكذلك عندما عرض عليه مراقب تعليم منطقة وارسو كرسيا للأستاذية بجامعة وارسو عام ١٨٨٩. ومن المحتمل أن «سولوفييف» رفض شخصية الأستاذ لأن روحه المقاتلة كانت تدفعه في المقام الأول إلى مناقشة المسائل العاجلة في سياسة روسيا القومية، ومشكلات الكنيسة، وما شاكل ذلك فلم يكن يستطيع أن يقنع بحياة الأستاذ التي تتطلب منه التركيز على البحث المدرسي الخالص.

وفي العقد الثامن من القرن التاسع عشر أولى «سولوفييف» اهتماما خاصا لمشكلة إعادة توحيد الكنسيتين، فقد ذهب ذات صيف إلى زغرب بكرواتيا بدعوة من الأسقف ستروسماير Strossmayer - وهو من المطارنة الرومان الكاثوليك البارزين، وهناك ألف «سولوفييف» كتابه عن «تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله». وعاد إلى زيارة الأسقف «ستروسماير» مرة أخرى في زغرب عام ١٨١٩، ثم نشر كتابا في باريس بعنوان: «روسيا والكنيسة العالمية»، وفي هذا الكتاب أعلن «سولوفييف» عن تأييده للكنيسة الكاثوليكية الرومانية لأنها أنشأت هيئة عالمية أسمى من الدولة.

ويرى الكاثوليك أن «سولوفييف» قد تخلى عن الأرثوذكسية وانضم إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والواقع أن «سولوفييف» لم يترك الكنيسة الأرثوذكسية مطلقا، كل ما في الأمر أنه توصل إلى الاقتناع بأن الكنسيتين الشرقية والغربية على الرغم

(٤) «رسائل سولوفييف» نشرها «إي. ل. رادولف» - ج ٢، ص ٣٣٨.

(٥) نفس المرجع - ج ٣، ص ٣٦.

(٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ١١٠.

من انفصالهما الظاهري، لم يفصما الرابطة الصوفية التي تربط بينهما. ويقول الأمير يوجين تروبتسكوى Eugene Trubetskoy الذى كان صديقا شخصيا لسولوفيف – مرددا كلمات سولوفيف نفسه – إن الدافع المباشر لتحول موقف «سولوفيف» إزاء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية – التى اعتاد أن ينظر إليها باعتبارها كنيسة التقليد المضاد للمسيح هذا الدافع المباشر هو «الحلم التنبئى الذى رآه قبل تتويج الامبراطور إسكندر الثالث بعام واحد» فقد رأى نفسه رؤية واضحة يقود عربة بنفسه فى شوارع موسكو، وكان يتذكر الشوارع جيدا وكذلك المنزل الذى وقفت أمامه العربة وعندما هم بدخول المنزل التقى بقسيس من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فطلب منه أن يباركه فى الحال. وكان يبدو أن الآخر متردد، وكأنه يشك فى إمكان منح البركة لشخص يدعو إلى انفصال الكنيستين، غير أن «سولوفيف» بدد شكوكه بأن ذكر له الاتحاد الصوفى للكنيسة الجامعة التى لم تنقسم فى ماهيتها نتيجة لانقسامها الظاهري إلى نصفين. وهنا منحه القسيس بركته.

«وبعد عام واحد، تم تتويج الامبراطور إسكندر الثالث بحضور المبعوث البابوى، وعاش «سولوفيف» حلمه مرة أخرى فى الواقع. فقد طلبت البركة ومنحت نفس الظروف، وتطابق الواقع مع الحلم فى أدق التفاصيل. وتعرف «سولوفيف» على الشوارع التى اجتازها بالعربة، وعلى المنزل الذى دخله، وعلى المطران الكاثوليكي الرومانى الذى أذعن لنفس الحجج بعد قليل من التردد كما حدث تماما فى الحلم رآه^(٧).

والواقع أن موقف «سولوفيف» الجديد حيال الكنيسة الكاثوليكية تكون قبل هذا الحلم وقبل تحقيقه. ففى خطاب بعث به إلى «مارتينوف» Martynov بتاريخ ١٨ أو ٣٠ يوليو سنة ١٨٨٧ كتب يقول إنه قرأ قبل ذلك بثمانية أعوام ولأول مرة خطابات عن اليسوعيين Letters On the Jesuits التى كتبها «ي. ف. سامارين» Y. F. Samarin وقال: «إن هذا العمل قد أسهم إسهاما ملحوظا فى تطور تعاطفى مع الكنيسة الكاثوليكية، إذ جعلتنى الأخطاء المنطقية الضخمة والافتقار الواضح إلى الإيمان الذى أظهره الكاتب – وكان رجلا مخلصا ذكيا يدعى يورى سامارين – جعلتنى هذه الأخطاء أفكر جديا فى موقفى إزاء الكاثوليكية^(٨)».

ولما كان «سولوفيف» مقتنعا بالاتحاد الصوفى بين الكنيستين الكاثوليكية الرومانية

(٧) الأمير يوجين تروبتسكوى: «فلسفة ف. سولوفيف» ج ١، ص ٤٨٨.

(٨) «رسائل سولوفيف»، ج ٣، ص ٢٥.

والأرثوذكسية، فقد أبدى من العلاقات مع الكنيسة الكاثوليكية ما يدفع الكاثوليك إلى الاحساس بأنه قد تخلى عن الأرثوذكسية، وأصبح كاثوليكيًا رومانيًا. ومع ذلك يمكن أن نثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن «سولوفيف» ظل على ولائه للكنيسة الأرثوذكسية.

كتب «سولوفيف» عام ١٨٨٦ إلى الأسقف أنطوني (الذي أصبح فيما بعد مطرانا لسانت بطرسبرج) عقب عودته من «زغرب» قائلا: «إنه لكى تتم إعادة اتحاد الكنيستين، فإن أى اتحاد ظاهرى أو تحول فردى لا ضرورة لهما على الإطلاق فحسب، بل إنهما ضاران كذلك. أما فيما يختص بالمحاولات باعترافى التى ترمى إلى تحولى عن الأرثوذكسية، فقد أجبى فى المحل الأول على هذه المحاولات باعترافى وتناولى (فى وقت غير مألوف) بالكنيسة الأرثوذكسية الصربية فى زغرب مع الأسقف الأب المبجل أمفروزى. ومجمل القول أننى عدت إلى روسيا وأنا أكثر أرثوذكسية مما تركتها إن صح هذا التعبير^(٩)».

وقد أشيع عقب صدور كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» أنه قد انضم إلى الكنيسة الكاثوليكية، وقال له الأب «فارنافا» Varnava الموجه الروحى لسولوفيف: «أذهب للاعتراف إلى قساوستك الكاثوليك»، وكان حرمان «سولوفيف» من الطقوس الدينية التى يعتز بها اعتزازا عميقا - لفترة طويلة من الزمن - مؤلما له أشد الألم، حتى لقد استقر عزمه بعد مرور عدة سنوات - على اتخاذ خطوة خطيرة كل الخطورة، إذ ذهب فى ١٨ فبراير سنة ١٨٩٦ للاعتراف إلى الأب «نيكولاس تولستوى» وتلقى «التناول» من هذا القسيس الذى أصبح كاثوليكيًا، وإن كان يشاطر سولوفيف تعاليمه: وهى المحافظة على الاتحاد الصوفى بين الكنيستين الشرقية والغربية على الرغم من انفصالهما الخارجى. وهذا هو السبب الذى حدا بسولوفيف قبل أن يتلقى التناول - وبعد أن طالع قرار مجمع ترنت Council of Trent أن يضيف هذا البيان، وهو أن الكنيسة الشرقية هى الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية الحققة^(١٠).

وهذا معناه أنه قام بعمل لا تقره عليه الكنيسة الأرثوذكسية، والكنيسة الكاثوليكية على السواء. وتدل تصريحات «سولوفيف» وأفعاله فيما بعد دلالة واضحة على أنه لم يتخل عن الكنيسة الأرثوذكسية.

(٩) نفس المرجع - الجزء الثالث - ص ١٨٩.

(١٠) انظر د. ستريموخوف: «ف. سولوفيف، رسالته ومؤلفاته» ص ٢١٦، ص ٣٢٠.

وفي يوليو عام ١٩٠٠ حضر «سولوفييف» إلى موسكو، حيث إنتابه المرض، فرحل إلى منزل «الأمير بيتر تروبتسكوى» الريفى القائم غير بعيد عن موسكو، وكان صديقه البروفسور «س. ن. تروبتسكوى» يقيم فيه حينذاك. فلما اشتدت عليه الآم الكلى، وأحس بدنو أجله، طلب «سولوفييف» فى ٣٠ يوليو (عشية موته) إحضار قسيس أرثوذكسى من قرية قريبة ليستمع إلى اعترافه، وليعطيه التناول. وهذا مايقصه الأب «بليائف» Beliayev القسيس الذى قام بأداء الطقوس الأخيرة لسولوفييف، فيما يختص بهذا الحدث: «حضر إلى ذات مساء خادم من منزل آل تروبتسكوى يدعونى باسم «سرجى نيكولايفتش» (تروبتسكوى) لاقامة حفل القداس فى اليوم التالى، ولمناولة السيد المريض الذى وصل من موسكو. وكان على أن أحمل إليه القربان المقدس Holy Eucharist الذى كنت سأخصصه للقداس (وفقا لرغبة سولوفييف الشخصية). وفى اليوم التالى: بعد أن آدينا صلاة الصبح، ذهبت إلى آل تروبتسكوى. فأدى فلاديمير سرجيفتش (سولوفييف) اعترافه وأبدى ندمه المسيحى الصادق، وقال ضمن أشياء أخرى كثيرة إنه لم يتلق التناول منذ ثلاثة أعوام؛ إذ تجادل مع القسيس حول مسألة من مسائل العقيدة فى المرة الأخيرة التى ذهب فيها للاعتراف، فحرم عليه أداء الطقوس الدينية.» وأضاف سولوفييف: «لقد كان القسيس على صواب، وقد جادلته بدافع من الغرور والغضب، وقد تراسلنا حيناً بصدد هذه المسألة، ولكننى لم أتحول عن رأىى على الرغم من إدراكى أننى مخطئ، والآن أدرك بوضوح هذا الخطأ، وإنى لنادم على ذلك فى إخلاص^(١١)».

ومن الممكن طبقاً لقواعد الكنيسة الكاثوليكية أن يؤدى الكاثوليكي اعترافه إذا كان فى النزاع الأخير إلى قسيس أرثوذكسى وأن يتلقى منه التناول إذا لم يسمح الوقت، أو لم تكن هناك إمكانية لاستدعاء قسيس كاثوليكي. وعلى هذا يقول الكاثوليك إن تناول «سولوفييف» الأخير لا يثبت أنه ظل عضواً فى الكنيسة الأرثوذكسية.. وهم مخطئون بالطبع؛ ذلك أن «سولوفييف» قد أرجأ اعترافه وتناوله إلى اليوم التالى، إذن فقد كان لديه من الوقت مايسمح له باستدعاء قسيس كاثوليكي من موسكو. وإشارته إلى الجدل فى العقيدة مع قسيس أرثوذكسى، وحرمانه من أداء الطقوس الدينية «طيلة ثلاثة أعوام» يثبتان أنه كان يرغب بعد «تناوله» على يدى نيكولاس تولستوى - أن يتلقى الغفران المقدس من كاهن أرثوذكسى، وعلى أية حال، فإن ذلك يدل على أنه لم يتلق التناول غير مرة واحدة من كاهن كاثوليكي، ومن اليسير علينا أن نفهم ذلك إذا

(١١) انظر «حول اعتراف سولوفييف» رسائله، ج٣، ص ٢١٥.

وضعنا في اعتبارنا استنكاره للتحويلات الفردية من كنيسة إلى أخرى^(١٢).

وعلم البروفسور «سترويف» Stroyev من أحد أقربائه البعيدين أن «سولوفيف» كان يتحدث في رهط من المعجبين به قبل وفاته بعدة أشهر، فأنكر إنكارا شديدا تحوله إلى الكاثوليكية^(١٣).

ويبدو أن «سولوفيف» انصرف مؤقتا عن مشكلات الكنيسة عقب صدور كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» عام ١٨٨٩. ففي خطاب بعث به إلى «ل. ب. نيكيفوروف»، ومن المرجح أنه كتبه في العام الأخير من حياته، أعلن «سولوفيف» قائلا «إنني لأستطيع أن أخبرك بشيء عن مؤلفاتي باللغة الفرنسية، فإن مصير هذه المؤلفات لايهمنى إلا بمقدار ضئيل. وعلى الرغم من أن هذه المؤلفات لاتحتوى على شيء يتنافى مع الحقيقة الموضوعية، فإن مزاجى الذاتى ومشاعرى وآمالى التى تزرخ بها هذه المؤلفات حين كتابتها قد انقضى أجلها بالنسبة إلى»^(١٤).

وفي تلك الأثناء ، أصبح «سولوفيف» صديقا لـ «م. م. ستاسيوليفتش» مدير المجلة المتحررة Vestnik Европы (ومعناها بريد أوروبا) ، وكرس نفسه لنشر الأعمال الفلسفية. ويحتوى كتابه الفلسفى الرئيسى فى تلك الفترة الأخيرة من حياته وهو بعنوان «تبرير الخير» (١٨٩٧) على مذهب فى الأخلاق. وكان «سولوفيف» قد وضع قبل وفاته بعامين مشروعا لكتابة سلسلة من المؤلفات الهامة، ففي رسالة كتبها باللغة الفرنسية وبعث بها إلى «تافرنيه» Tavernier يقول: «لقد نشرت فى إحدى المجلات الفصل الأول من مذهبى الميتافيزيقى، وأمل فى الانتهاء من كتابى فى خمسة عشر شهرا. وفضلا عن ذلك، فأنا مستغرق فى «أفلاطون» الذى أنوى ترجمته. فإذا انتهيت من الميتافيزيقا ومن أفلاطون، ومن علم الجمال، فسوف أعكف عكفا تاما على الكتاب المقدس. ولست أعلم بعد، هل سيتخذ عملى النهائى صورة ترجمة جديدة مذيلة بشروح طويلة، أو أنه سيكون مذهباً فى الفلسفة التاريخية قائما على الحقائق، متسقا مع روح الكتاب المقدس»^(١٥).

ومن هذه المشروعات جميعا لم يجد «سولوفيف» وقتا لغير ترجمة محاورات قلائل

(١٢) انظر «الرسائل» ج٣، ص ١٩٣.

(١٣) مقال فى مجلة «روسكاياميسل» عدد ٢٩، ص ١٣٦، ١٩٢٦.

(١٤) «رسائل»، نشرها «رادلوف» مجلد اضافى، ص ٦، ١٨٢٣.

(١٥) نفس المرجع - خطاب رقم ١٥ موجه الى تافرنيه، يناير ١٨٩٨.

من أفلاطون، مع مقدمة لكل محاوره، وعدة فصول مخصصة لمشكلات نظرية المعرفة (بعنوان الفلسفة النظرية). كما كتب فضلا عن ذلك كتابه العظيم بعنوان «ثلاث محاورات»، وهو دراسة لمشكلات الشر، وفي الفصل الخامس بعنوان «قصة عدو المسيح» يصف في حرارة اتحاد الكنائس الثلاث: الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية الذي سيتم في نهاية الزمان بحيث تكون هذه الكنائس ثلاثة أعضاء في جسم واحد، تتمتع بحقوق متساوية.

وما برحت ترجمة حياة «سولوفييف» ترجمة مفصلة عملا من أعمال المستقبل، وهذه لترجمة ضرورية لأن «سولوفييف» كان فيلسوفا عظيما، وستكون ترجمة قيمة لأن «سولوفييف» كان شخصية فذة وعلى اتصال لاشك فيه بالعالم الأعلى. ويقول صديقه الأمير «أفجينى تروبتسكوى» Evgeny Trubetskoy (أو يوجين): «إن كل من أتاحت له الفرصة لرؤية «فلاديمير سيرجيفيتش سولوفييف» ولو مرة واحدة في حياته سينطبع في نفسه أنه رأى رجلا مختلفا تمام الاختلاف عن جمهرة البشر... وحتى مظهره الخارجى ولاسيما التعبير المرتسم في عينيه الكبيرتين الجميلتين يسترعى النظر بما فيه من مزيج فريد من القوة والضعف، ومن التهافت الجثمانى، والعمق الروحى».

«وكان قصير النظر بحيث لا يستطيع أن يرى ما يراه الناس جميعا. فكان إذا قطب مابين عينيه تحت حاجبيه الكثيفين لا يستطيع أن يميز أقرب الأشياء إليه، ولكنه كان إذا سدد بصره بعيدا، بدا عليه أنه ينفذ إلى ما وراء سطح الأشياء القريب المتال من الحواس الخارجية، وأنه يرى لمحة من العالم المحجب عن بقية البشر. وكانت عيناه تتألقان بنور داخلى، وكأنهما تنفذان مباشرة إلى الروح».

«ومع أنه لم يكن زاهدا، إلا أن مظهره كان هزيلا، وكأنه بقايا إنسان حى. أما شعره المتموج الكثيف الذى يبلغ كتفيه، فقد جعله أشبه بأيقونة. وكان من يراه يحسبه قسيسا، واعتاد الناس أن يخاطبوه بقولهم: «ماذا، أنت هنا يا أبانا» وكان الأطفال يمسون بأذيال معطفه المصنوع من الفراء صائحين: «هذا هو السيد المسيح!» وكان مظهره الزاهد فى تقابل حاد مع صوته الجهورى الرنان، الذى يصدم المرء بقوة وعمقه الصادر.. من مكان لا يعلمه أحد»^(١٦).

وكان ستروسماير يقول عنه: «إن سولوفييف نفس طيبة، عامرة بالتقوى والقداسة الحقة».

(١٦) د. تروبتسكوى: «فلسفة ف. سولوفييف» ج١، ص٣، ص١٨.

أما مظهر «سولوفييف» الهزيل فيرجع إلى طريقته غير المنتظمة إلى أبعد حد في الحياة. لم تكن له أسرة، ومن ثم لم يكن له مسكن دائم، أو ساعات محددة لتناول وجباته أو لنومه وعمله .. وكان دائم الترحال، فهو يقيم أحيانا بفندق في سانت بطرسبرج أو موسكو وأحيانا في ضيعة ريفية عند صديق من أصدقائه، وأحيانا أخرى في بنسيون على شواطئ «إيماترا» أو بحيرة «سايم» في فنلندا.

«وهو شبيه من الناحية الروحية بالحاج، تلك الشخصية التى خلقتها روسيا المنبسطة الأرجاء، والذي يقضى حياته كلها في بحثه عن بيت المقدس الالهى متجولا في أرجاء الأرض الفسيحة. وزائرا وعابدا لكل الأشياء المقدسة الجديرة بالتبجيل، ولكنه لا يمكث طويلا في أى مستقر أرضى^(١٧)».

وكتب عن حالته الشريدة إلى بول بيرلنج Paul Pierling اليسوعى قائلا: «لماذا لا تقبل هذه الفكرة وهى أننى وإن كنت لست راهبا، فليست لى مدينة للإقامة هنا كما هى الحال بالنسبة لك؟»^(١٨)

ولم تتح فرصة «سولوفييف» ليهيئ لنفسه حياة عائلية، وعندما كان في الثامنة عشر من عمره، أحب ابنة عمه «ى.ك. رومانوفا»، وإعتبر الاثنان أنهما مخطوبان عدة سنوات. غير أن «رومانوفا» تنكرت له عام ١٨٣٥. ويتضمن دفتر الذكريات الخاص بـ «ت.ل. سوخوتين» T.L. Sukhotin سؤالا هذا نصه: «هل أحببت؟ وكم مرة؟» وقد رد عليه سولوفييف قائلا: «أحببت جديا: مرة واحدة، أما خلاف ذلك فقد أحببت ٢٧ مرة». ومن الصعب أن نقول ماذا يعنى بكلمة «جديا»: هل يعنى ذلك حبه لـ «أ.ك. رومانوفا» أم لـ «أ.م. بوليفانوفا» أم لـ «س.م. مارتينوفا»؟^(١٩)

وقد فكر «سولوفييف» أكثر من مرة أن يسلك حياة الرهبنة. وفي سنة ١٨١٦ كتب إلى الكاهن «م. راتشكى» عقب زيارته لدير «ترويتزكى - سرجويشكى»: «إن الأرشمندريت والرهبان يحتفون بى إحتفاء عظيما، وهم يودون أن أنضم إليهم، ولكننى سوف أفكر في الأمر مليا، قبل أن أتخذ مثل هذا القرار^(٢٠)». وبعد عام من هذا التاريخ كتب إلى الأرشمندريت أنطونيوس قائلا: «إن بى ميلا شديدا الآن لى أصبح راهبا غير أن هذا محال في الوقت الحاضر، ذلك أننى لا أحبذ إطلاقا «الحرية

(١٧) نفس المرجع - الجزء الأول - ص ٣٣

(١٨) ستريموخوف، ص ٣٠٩.

(١٩) رسائل، المجلد الاضافى، ص ٢٣٩.

(٢٠) نفس المرجع، ج ١، ص ١٧١

غير المشروطة» ولكنني أعتقد أنه لابد أن يوجد بين هذه الحرية وبين العبودية غير المشروطة طريق وسط هو طريق «الحرية المشروطة بالخضوع الصادق لما هو مقدس ومشروع». «ومهما يكن من أمر، فهل يمكن قبول هذه الحرية في الوسط الذي نعيش فيه؟ أَلن «يطلبوا كل شيء» دون تمييز سواء أكان مشروعا ومقدسا أم لم يكن^(٢١)».

وفي القصيدة التالية يصف «سولوفييف» طريق حياته الذي سلكه:

«ذات مرة، والفجر ملغ بالضباب، سرت وحدي بخطوات
وجلة نحو شاطئ مجهول،
وكانت النجوم تبدو شاحبة في أضواء المشرق،
وطائفة من الأحلام تصطرع في روحى التى كانت تصلى
لالهة مجهولة.

والآن، هاأنذا أخطو في الضوء البارد الصلب
إلى طريق موحش، إلى جانب جدول مجهول،
وها هى أسراب الضباب تلوذ بالفرار
لتكشف في ضوء النهار، وعورة الطريق الجبلى
وبعد مرفأ أحلامى:

غير أننى واصلت المسير حتى منتصف الليل
بأقدام لا تخاف إلى غابة رغباتى..
وهناك عند القمة، وتحت نجم غريب،
وعلى طول السقف المقدس، سوف تتألق
من بعيد نيران الانتصار».

وكان «سولوفييف» لا يعبأ بالجانب المادى للحياة؛ ولهذا كان دائم الافلاس، إذ كان يمنح كل ما يكسبه إلى من يطلب منه مالا. فإذا إفتقر إلى النقود، تخلص عن حوائجه، ويقول «ترويتسكوى»: «أذكر ذات مرة في أواخر الخريف أننى وجدتته في موسكو يعاني قسوة البرد، وكان دولابه يحتوى في ذلك الحين على حلة خفيفة، ودفار رمادى أخف منها، ولما كان لا يملك مالا، فقد أعطى ثيابه الثقيلة إلى شخص ما، وكان يعتمد على أنه سيكسب ما يكفيه لشراء معطف من الفراء لنفسه في الشتاء القادم^(٢٢)».

(٢١) نفس المرجع، ج ٣ ص ١٩١

(٢٢) - ي - ترويتسكوى، ج ١، ص ١٢

ولم يكن الرجال وحدهم هم الذين يتمتعون بكرمه، بل الحيوانات أيضا، وكأنها تحس بحبه للكائنات الحية جميعا. فما يكاد يصل إلى الفندق الذى يقيم فيه فى سانت بطرسبرج، حتى يظهر سرب من الحمام على شرفة النافذة فى غرفته^(٢٣).

وكان لـ«سولوفييف» أصدقاء أعزاء، ومعارف من كافة أنواع البشر، ذلك أن عمق أفكاره، واتساع مجال إهتماماته، وعلمه الغزير، وحضور بديته على الأخص قد اجتذبت إليه الناس من جميع الطبقات. ويقول «أ. ترويتسكوى»: «لقد كانت المآدب التى يشترك فيها مآدب أفلاطونية حقيقية، إذ كانت حيويته تنتقل إلى الآخرين. ومن من أصدقائه لا يذكر تلك الأحاديث الملهمة، وذلك الثراء الساحر المعدي من النشوة» وكان مولعا أثناء أحاديثه الودية بشرب النبيذ، وقد إعتاد أن يقول لـ «أ. ترويتسكوى»: «إن النبيذ إمتحان ممتان، لأنه يكشف عن الانسان بأكمله، أما الحيوان فيصبح إذا شرب الخمر وحشا، والانسان يصبح أحيانا أكثر من إنسان^(٢٤)».

وكتب صديقه «أل. رادلوف» فى المقدمة التى سبقت رسائل «سولوفييف» أنه كان يملك نوعا من «المرح الطفولى»، ورسائله وأشعاره حافلة بالمزاح والدعابات اللطيفة، والملاحظات الساخرة الموجهة إلى «أصدقائه وإلى نفسه». وفى إهداء مسرحيته «الزنبقة البيضاء» يعرف الدور الذى يلعبه الضحك فى حياته تعريفا جيدا فيقول:

«من خلال الضحك الرنان، والتنهدات المكتومة

خلق الانسجام فى العالم.
تردد إذن أيها الضحك كالموجة الطليقة،
وأخفق الأثبات ولو لحظة واحدة.
وأنت يا آلهة الفن المسكينة! اظهري
ولو مرة واحدة فى الطريق المعتم، وبابتسامتك
التى يشيع فيها الشباب، جردى الحياة مما تزخر
به من خبث، وإستأنسيها بسخريتك، ولو
للحظة عابرة فحسب.» (الرسائل، ج ١)

ولقد أشرت من قبل إلى رؤى «سولوفييف» التى تتصل برؤياه الثلاثية لصوفيا «Sophia»، وكان ينظر إلى الأحلام – كما عبر عن ذلك بنفسه – باعتبارها «نافذة تطل على عالم آخر: وكان فى أحلامه يخاطب الموتى، أو يرى الرؤى، التنبؤية أحيانا،

(٢٣) لوكياتوف، ج ٣، ص ١٣٤.

(٢٤) ي. ترويتسكوى، ج ١، ص ١٧.

والغريبة الخيالية أحيانا أخرى». وحتى في لحظات اليقظة كان يستطيع أن يحس بما يحدث على بعد. كتب يقول في خطاب له إلى ستاسيوليفتش: «في يوم الخميس من الأسبوع المقدس، وحوالى الساعة الثامنة مساء، بينما كنت أتناول عشاءى معك انتابتنى دون سبب ظاهر كآبة قاتلة، أفضيت بها إليكما (ستاسيوليفتش وزوجته)، وأعربت عن إعتقادى بأن سوءا قد حل في هذه اللحظة عينها بشخص عزيز على .. وتصور أنه في هذه اللحظة حوالى الساعة الثامنة من مساء خميس العهد أصيب لوباتين أحد أصدقاء طفولتى (شقيق أستاذ موسكو) بصدمة أعلن بعدها الطبيب أنه قد وقع فريسة لشلل مطرد في المخ^(٢٥)».

أما موقفه من الرؤى التى تتخذ طابع الهذيان ونظريته الغريبة عن مثل هذه الرؤى، فيمكن أن نتبينهما من هذه القصة التى يرويها «أ. ترويتسكوى»: «حدث ذات مرة في الصباح المبكر، بعد أن استيقظ لتوه من النوم أن تراءت له رؤيا شخص شرقى يضع العمامة على رأسه، وتفوه هذا الرجل بعبارات حمقاء عن مقالة حديدية لسولوفييف تدور حول اليابان («امض في الطريق، وإقرأ عن البوذية، ها أنت ذا ... البوذية») وقذف بمظلة طويلة جدا داخل معدته .. وتلاشت الرؤيا، غير أن «سولوفييف» أحس بألم حاد في كبده إستمر ثلاثة أيام بعد ذلك. وقد كانت تنتابه دائما هذه الرؤى مثل تلك الاحساسات المؤلمة، وغير ذلك من الظواهر المرضية. وذات مرة قلت له بصدد ذلك: «إن رؤاك ما هى إلا هذيان نتيجة لحزنك». فوافق من فوره على ما أقول بيد أنه لا ينبغي على المرء أن يفسر موافقته على أنها إنكار لحقيقة هذه الرؤى. فمعنى هذه الكلمات إذا خرجت من شفثيه أن هناك مرضا يجعل عقلنا حساسا بالنسبة لمؤثرات العالم الروحى التى لا يشعر بها إطلاقا الأشخاص الذين يتمتعون بصحة جيدة. وهو بالتالى لا ينكر ضرورة العلاج الطبى في مثل هذه الحالات، بل كان يعترف بأن الهذيان ظاهرة من ظواهر الخيال الذاتى والمرضى، غير أن هذا لا يمنعه من الاعتقاد في السبب الموضوعى للهذيان الذى يتخذ صورته فينا والذي يتجسد عن طريق الخيال الذاتى، وفي الواقع الخارجى»

ويقول ابن أخيه «س.م. سولوفييف» إنه بعد عام ١٨٨٩ أى في فترة شكوكه التى راودته عن إمكانية إعادة اتحاد الكنائس، وما بدا عليه من انصراف عن مشكلات الكنيسة: «تحولت رؤاه المشرقة التى كانت تظهر له في شبابه (صوفيا) وفي رجولته (الرهبان) إلى رؤية للشيطان في هيئات مختلفة وقد سمعت بنفسى «ف.س.

(٢٥) رسائل، المجلد الإضافى، ص ٦٤.

سولوفيفيف» يتحدث عن مثل هذه الرؤى..»

ويبدو أن أفكاره عن مبدأ الشر التي وجدت لها ذلك التعبير الرائع في كتابه «ثلاث محاورات»، كانت تزعجه، وتجعله حساسا حساسية خاصة بالنسبة إليها. ويروى البروفسور «أ.ف. كارتاشف» القصة التالية العجيبة التي استمع إليها سنة ١٩١٠ من الجنرال «فليامينوف» الأستاذ في الأكاديمية الطبية العسكرية، في منزل البارونة «ف.ي. أويكسكيل» قال: «وعلى الرغم من أنه كان في العقد السادس من عمره، وكان من أنصار النزعة الوضعية، بل ماديا على وجه التحديد، فإنه كان على علاقات ودية بـ «ف.س. سولوفيفيف». وكان من الواضح أن فليامينوف ذلك الشكاك المثقف، قد أخذ يزعجه في شيخوخته ما ينطوى عليه العالم الروحي من أسرار. وكان يهتم بى بإعتبارى فيلسوفا دينيا، وذات يوم روى لى «القصة التالية»:

«حدث ذات مرة أثناء فصل الصيف وفي المنزل الصيفى الذى تملكه «فارافارا إيفانوفنا» بالقرب من موسكو أن كان «المتجول الخالد» «ف. سولوفيفيف» يقيم هناك وقد استولت عليه حالة من التوتر الغريب، فكان يقص علينا أشياء شائقة كثيرة عن الشيطان .. وكنا في الهزيع الأخير من تلك الأمسية الصيفية، وبعد أن استغرقنا وقتا طويلا في تناول شاي الساعة الخامسة، كنا نحن الثلاثة جالسين في الشرفة الصيفية، وهى شرفة تتكون أرضيتها من ألواح بسيطة من الخشب تتخللها الشقوق. وجلس «سولوفيفيف» مقطب الجبين في مقعد ذى مساند، أما أنا فكنت أسير أحيانا، وأتوقف أحيانا أخرى، وأستفزه استفزازا خفيفا بما أوجه إليه من أسئلة، بينما أخذ «سولوفيفيف» يتحدث عن الشيطان في صورة أكثر عينية، وأشد تحديدا حتى استطاع أن ينقل إلينا عدوى الحالة الغريبة التى يعانيتها. وفجأة انبعث من شق في وسط الحجرة تقريبا عمود من الدخان تصحبه ضجة خفيفة، وكان هذا العمود الكثيف من الدخانبنى اللون أو البخار يبلغ السقف، فصاح «ف.س.» وهو يشير إليه بأصبعه: «ها هو ذا.. ها هو ذا!» ثم نهض من مجلسه، ولاذ بالصمت، وكان يبدو مرهقا حزينا وكأنه اجتاز محنة ما. وانتابنا الوجود نحن أيضا.. غير أن الدخان اختفى سريعا، دون أن يخلف أثرا ما، أو يترك أية رائحة. وبعد لحظة شرعنا في البحث عن تفسير لما حدث. فربما - لأننى كنت أدخن، قد أسقطت عودا من النقاب فأشعلت. بذلك شيئا تحت أرض الشرفة.. ولكن ماذا يكون هذا الشيء؟ ولماذا حدث هذا الانفجار؟ ثم لماذا لا توجد أية رائحة للحريق؟ ولم يسفر التفتيش الذى قام به الكلب والخدم تحت الشرفة عن شيء. وكان لابد أن نصمت نحن أيضا غارقين في حيرتنا بقية حياتنا،

ويضيف الشكاك المتكبر قوله إلى هذه القصة المحيرة: «وبالطبع، لم أستخلص أية نتائج من هذا الحادث حتى الآن، كل ما في الأمر أنني أقرر الواقع كما هو.» وكان «سولوفييف» في شبابه متعصبا للنزعة الروحية، معتقدا أن الظاهرة الروحانية يمكن أن تستخدم لأغراض ميتافيزيقية، ولكنه بعد أن حضر عدة جلسات روحانية في لندن عام ١٨٧٥، خاب أمله، وهو يتحدث في خطاب له إلى الأمير «د. تسيرتليف» عن إحدى هذه الجلسات التي أقامها «وليامز» الشهير، فيصفه بأنه وقح أكثر منه محتالا بارعا، فقد استطاع أن يحدث «الظلمة البصرية»، ولكنه لم يقم بأية معجزات أخرى. وعندما طار الجرس في الحجرة أثناء الظلام، وهبط فوق رأسى أمسكت بيد مفتولة العضلات، لم يعلن صاحبها أنه روح من الأرواح، أما التفاصيل الباقية فليست بذات أهمية^(٢٦).

ومؤلفات «ف. سولوفييف» الرئيسية في الفلسفة (باللغة الروسية) هي:

- أزمة الفلسفة الغربية (ضد الوضعيين)، ١٨٧٤.
 - المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة، ١٨٧٧.
 - نقد المبادئ المجردة، ١٨٧٧ - ١٨٨٠.
 - محاضرات عن الألوهية - ١٨٧٧ - ١٨٨١.
 - ثلاث محاضرات في ذكرى دوستوفسكى - ١٨٨١ - ١٨٨٣.
 - الأسس الروحية للحياة - ١٨٨٢ - ١٨٨٤.
 - النزاع الكبير والسياسة المسيحية، ١٨٨٣.
 - تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله، ١٨٨٥ - ٨٨٧.
 - روسيا والكنيسة الجامعة، ١٨٨٩.
 - معنى الحب، ١٨٩٢ - ١٨٩٤.
 - تبرير الخير، ١٨٩٥.
 - الفلسفة النظرية، ١٨٩٧ - ١٨٩٩.
 - ثلاث محاورات، ١٨٩٩ - ١٩٠٠.
 - مجموعة مؤلفاته - تسعة مجلدات، والرسائل أربعة مجلدات.
- وسأذكر من مؤلفات «سولوفييف» العديدة التي تتناول مسائل سياسية فلسفية، الكتابين التاليين:

(٢٦) رسائل، ج ٢، ص ٢٢٨.

— المشكلة القومية في روسيا، جزءان، ١٨٨٣ — ١٨٩١.

— الصين وأوروبا، ١٨٩٠.

وقصائد «سولوفييف» على جانب كبير من الأهمية في فهم الطابع الذي اتسمت به أعماله، وبعض هذه القصائد يعبر في صورة جميلة عن أفكاره الفلسفية العميقة.

أما مؤلفاته المترجمة فهي: «ثلاث محاورات، ١٩١٥»؛ «تبرير الخير»، ترجمة ن. دادنجن، ١٨١٨؛ «محاضرات عن الألوهية»، مع مقدمة بقلم «ب. زوبوف»، نيويورك، ١٩٤٤؛ «معنى الحب»، نيويورك، ١٩٤٧؛ مؤلفات مختارة في مجلدين، أ. ديديركس، ١٩١٤ الطبعة الألمانية الكاملة في ثمانى مجلدات ترجمة، ف. شيلكارسكى، ١٩٥٠ — ١٩٥٣.

أما أهم المؤلفات التى كتبت عن «سولوفييف» فهي:

— الأمير أ. ترويتسكوى: «فلسفة فلاديمير سولوفييف» — مطبعة جمعية الشبان المسيحية — باريس سنة ١٩٣٦.

— د. ستريموخوف: «فلاديمير سولوفييف — رسالته ومؤلفاته» — باريس سنة ١٩٣٥.

— م. هرينى: «فلاديمير سولوفييف»، نيومان روس، لندن سنة ١٩١٨.

— و. دنفى: «فلسفة فلاديمير سولوفييف الدينية»، ١٩٣٩.

— فردريش موكرمان: «فلاديمير سولوفييف»، أوتوالتر، سويسرا ١٩٤٥.

وانتهى «سولوفييف» عقب اجتيازه لأزمة الشباب الدينية في سنة ١٨٧٣ إلى الاعتقاد بأن حقيقة المسيح هى وحدها القادرة على بعث الانسانية، وعلى التغلب على الجهل اللفظ الذى ترزح تحته الجماهير، وعلى الفساد الأخلاقى المتفشى فى الطبقات العليا، وعلى قوة الدولة الغاشمة (خطاب إلى مدام أ. ف. رومانوف بتاريخ ٢٥ يوليو ١٨٧٣).

وقد فسر «غرية العقل الحديث عن المسيحية» بأن المسيحية ما برحت تتخذ حتى الآن «صورة لا معقولة ناقصة»، واليوم بعد أن تحطمت المسيحية بصورتها الزائفة عن طريق تطور العلم والفلسفة، فقد حان الوقت لاقامة «المسيحية» الحقيقية، وصياغة مضامينها الأبدية فى صورة جديدة مناسبة، أى فى صورة عقلية صرفة. فإذا كان هناك شطر معين من الانسانية — حتى ولو كان حفة ضئيلة — قد استطاع أن يحقق فعلا وبصورة جدية، عن وعى واقتناع عميق — تعاليم الحب المطلق والتضحية بالذات، فهل يمكن أن يدوم الشر والزيف طويلا فى هذا العالم؟ بيد أن هذا التحقق

العملى للمسيحية فى الحياة لم يزل بعيد المنال، ولهذا ينبغى علينا فى الوقت الحاضر أن ندرس الجانب النظرى، والتعاليم اللاهوتية. وهذه هى رسالتى الحقيقية» وعندما التحق «سولوفييف» بمدرسة اللاهوت، لم يكن يريد أن يكون راهبا: «لقد حان الوقت الذى لا ينبغى أن نهرب فيه من العالم، بل علينا أن نقتحمه لكى نصلحه»^(٢٧). وفى ختام حياته، أدرك «سولوفييف» أن القضية الأساسية فى الثقافة هى: «أن نضع الانسانية إزاء الأزمة: قبول الحقيقة أو رفضها بعد معرفتها، أى بعد تقرير الحقيقة تقريراً سليماً، والاحاطة بها إحاطة واضحة». فإذا قررنا الحقيقة المسيحية فى دقة مستبعدين كل سوء فهم نظرى، فإن قرار تأييد المسيح أو إنكاره يصبح حينئذ عملاً خالصاً من أعمال الإرادة، فهو القرار بأن يكون أخلاقياً بصورة مطلقة أو لا أخلاقياً بصورة مطلقة^(٢٨).

وفعلاً، أصبح العمل الذى كرس له حياته هو أن يشيد فلسفة مسيحية أرثوذكسية تكشف عن ثراء العقائد الرئيسية فى المسيحية وكفايتها الحية، بعد أن كانت قد استحالت إلى صيغ ميتة، منفصلة عن الحياة والفلسفة، وأوضح «سولوفييف» مالها من أهمية بوصفها أساساً فلسفياً لدراسة الطبيعة دراسة علمية، وباعتبارها مرشداً لحياة الفرد الأخلاقية، ونقطة انطلاق لوضع سياسة مسيحية مثالية.

وتكشف أعمال «سولوفييف» الأدبية كلها عن مذهبه فى الفاعلية activism: ويهدف بحثه النظرى عن الحقيقة إلى غاية عملية هى إصلاح العالم، والانتصار على الأثرة، وتحقيق المثل الأعلى المسيحى فى حب الجار وسائر القيم المطلقة. ويقسم الأمير «أ. ترويتسكوى» و «د. ن. ستريموخوف» أعمال سولوفييف إلى ثلاث مراحل أخذين فى اعتبارهما المراحل المختلفة لنزعتة نحو الفاعلية. ويصف «ستريموخوف» هذه المراحل المختلفة على أنها بدأت باهتمام «سولوفييف» بميدان الآلهيات Theosophy أى بالتعاليم المسيحية. ثم بميدان الحكم الدينى Theocracy وأخيراً بعلم المعجزات أو الخوارق Theurgy^(٢٩).

وفى أثناء المرحلة الأولى كان «سولوفييف» يأمل فى إمكان تحقيق التجسيد فى عالم الحكمة، كلمة الله عن طريق الآلهيات (الثيوصوفية) المسيحية، أى عن طريق معرفة الله وعلاقته بالعالم. وأكبر أعمال «سولوفييف» التى تنتسب إلى هذه الفترة هى:

(٢٧) رسائل، ج ٣، ص ٨٨.

(٢٨) رسائل، المجلد الإضافى، «إلى تافرنيه، مايو سنة ١٨٥٦» ص ٢٢٠.

(٢٩) الأمير ي. ترويتسكوى، «تصور سولوفييف للعالم» ج ١ الفصل ٢ والفصل ١٠ استريموخوف

«محاضرات عن ناسوتية الله» و «الأسس الروحية للحياة». وفي خلال المرحلة الثانية - أى بعد سنة ١٨٨٢ - وضع «سولوفييف» آماله فى السمو بالانسانية عن طريق الحكم الدينى Theocracy أى عن طريق إقامة الدولة العادلة، والنظام الاجتماعى العادل الذى يحقق السياسة المسيحية، وأهم أعماله التى تنتمى إلى هذه المرحلة هى: «المشاجرة العظمى والسياسة المسيحية» و «تاريخ الحكم الدينى ومستقبله»، و «روسيا والكنيسة الجامعة» و «المشكلة القومية فى روسيا». وأخيرا استغرق «سولوفييف» أثناء المرحلة الثالثة التى تبدأ حوالى عام ١٨٩٠ فى مشكلة «الخوارق» Theurgy أى الفن الصوفى وخلق حياة جديدة وفقا للحقيقة الإلهية، وأعماله الرئيسية فى هذه الفترة هى: «معنى الحب» و «تبرير الخير». أما آخر أعمال سولوفييف وهو كتاب «ثلاث محاورات» فهو يعبر عن نهاية آماله الطوباوية فى تحقيق الخير أثناء حياة الانسان الأرضية.

إن الملامح المميزة للفكر الفلسفى الروسى، وهى البحث عن معرفة شاملة للواقع باعتباره كلا، وتعين التصورات الميتافيزيقية، هذه الملامح تجد لها تعبيرا واضحا فى أعمال «سولوفييف» على الأخص، كما أنها مصوغة بصورة محددة حتى فى أعماله المبكرة مثل «أزمة الفلسفة الغربية» و «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة»، و«نقد المبادئ المجردة».

ولم يكن «سولوفييف» مقتنعا بالنظرية التجريبية القائلة بأن كل مانعرفه يتألف من معطيات الحواس أو من الظواهر، إذ لايمكن أن توجد الظواهر أو أن تعرف منعزلة عن علاقاتها الضرورية بالظواهر الأخرى، وبما يظهر؛ وهذه العلاقات لايمكن إدراكها إلا بوساطة الفكر الذى يكشف لنا الدلالة العامة أو علة الأشياء (ratio rerum) التى تكمن فى علاقة الأشياء بالكل مفهومها لا على أنه كثرة خالية من النظام بل على أنه الوحدة الشاملة المنظمة. والطابع العقلى لمضامين المعرفة لا يعطى فى التجربة مادنا لانهتم فى التجربة إلا بالواقع الجزئى المتكرر، ولا نجد مطلقا مانسميه بالكل أو «بالوحدة». ولايمكن أن نحيط بعلة الأشياء التى نعرفها أو بمعناها إلا بعقل الذات العارفة، ولا يمكن أن توجد العلاقة القائمة بين موضوع ما وبين الكل بالنسبة لنا إذا كنا نتضمن نحن أنفسنا مبدأ الوحدة الشاملة، أى العقل». وهكذا نستطيع أن نفهم كيف نشأت النظرية العقلية. «إن معيار الحقيقة ينقل من العالم الخارجى إلى الذات العارفة: ويكون العقل الانسانى - لا طبيعة الأشياء أو الحوادث - هو أساس الحقيقة». وأيا كان الأمر فإن العقل باعتباره مبدأ ارتباط correlation الكل فى وحدة

واحدة ليس إلا «صورة» الحقيقة (لامادتها) فإذا ماتيين في أى ضرب من ضروب النزعة العقلية أنه مجرد في طابعه، كان مجافيا للصواب. فلا تستطيع النزعة العقلية القطعية (الدماطيقية) أن تمدنا بالمعرفة عن وجود العالم المتجاوز للذات. وتتغلب نزعة «كانت» العقلية النقدية على هذه الصعوبة بالتقليل من قيمة العقل، والاعتقاد بأن حقائقه القبلية هي الصور الضرورية للوجود الظاهري لا للوجود الحقيقي. وهذا يؤدي بدوره إلى صعوبة جديدة وهي: إذا انحلت كل مغرفة إلى مركب من صور العقل القبلية والمادة التجريبية التي تقدمها الحواس، وإذا نظرنا إلى كل من هذين العاملين على أن أحدهما مستقل عن الآخر، فإن المركب منهما لا يمكن تفسيره بغير الرجوع إلى مبدأ ثالث، ومع ذلك فإن «كانت» لا يعترف بوجود مبدأ ثالث للمعرفة لدينا. فإذا كان العقل والاحساس هما وحدهما العاملان المعترف بهما، وجب الاعتراف بأن مضمون المعرفة كله يعتمد على صورتها، كما أنه يتحدد بأكمله وفقا لمقولات العقل. وهذا هو سياق التفكير الذي تطور في النزعة العقلية المطلقة عند «هيجل»، ولكن مادامت صورة العقل - كغيرها من الصور - لا تكون شيئا إذا انفصلت عن مضمونها، فإن النزعة العقلية المطلقة تضطلع بمهمة مستحيلة ألا وهي استنتاج كل شيء من لا شيء.

وتتشابه النتائج الأخيرة للنزعتين التجريبية والعقلية إلى حد ما: فالنزعة التجريبية تتركنا مع الظواهر وحدها بدون الموضوع الذي هي ظواهر له، ودون الذات التي تظهر لها تلك الظواهر؛ بينما تنتهي النزعة العقلية بالفكر الخالص «فكر بلا مفكر، وبلا شيء تفكر فيه». والإنسان لا يعلو - سواء في التجربة أو في الفكر - على علاقته الذاتية بالموضوع ليصبح مدركا للموضوع بوصفه موجودا، أى بوصفه شيئا أكثر من احساسه أو فكره، ومن ثم لا تستطيع التجربة أو الفكر أن يفضيا بنا إلى الحقيقة، مادامت الحقيقة تعنى ما هو كائن - أى الوجود. «بيد أن الكل وحده هو الذي يوجد، فالحقيقة إذن هي الكل. وإذا كانت الحقيقة كذلك، فإن ما ليس كلا، أى الأشياء الجزئية سواء أكانت موجودة أم حادثة - إذا أخذت منفصلة عن الكل، فليست هي الحقيقة، لأنها في انفصالها تتوقف حتى عن الوجود، إنها توجد مع الكل وفي الكل. فالحقيقة هي الكل في وحدته أو بوصفه واحدا». وهكذا يجد التعريف الكامل للحقيقة تعبيراً له في ثلاثة محمولات، موجود، واحد، كل. (ج ٢ - ص ٢٨١). ولوضع صيغة مختصرة لهذا التعريف نقول: «إن الحقيقة هي الوحدة الكائنة للكل». أى - أنها ليست فكرة مجردة متضمنة في الكل، بل هي مبدأ متعين يتضمن الكل في داخله. (ج ١، ٢٧).

فالحقيقة عند «سولوفييف» قيمة مطلقة تنتمى إلى الوحدة الشاملة نفسها ولا تنتمى إلى أحكامنا واستنتاجاتنا، ولأن نفهم الحقيقة معناه أن نتعالى على حدود الفكر الذاتى وأن ندخل فى مجال وحدة الكل الموجودة، أى المطلق. فهل يستطيع الانسان أن يفعل ذلك؟ إن هذا السؤال يحتوى على بداية الاجابة عليه. فالمطلق «باعتباره الوحدة الشاملة لا يمكن أن يكون خارجيا كله بالنسبة للذات العارفة؛ إذ ينبغى أن تكون ثمة علاقة داخلية بينهما، وبفضل هذه العلاقة يمكن أن يكون المطلق معروفا للذات، وأن تكون الذات مرتبطة داخليا بكل مايوجد فى المطلق، وأن تعرف فعلا هذا الكل. ووقائع تجربتنا لا تكتسب وجودها الحقيقى إلا من حيث ارتباطها بما هو موجود حقا، أى بما هو موجود وجودا حقيقيا غير مشروط بشرط، وبما هو شامل شمولاً غير مشروط بشرط، كما تكتسب تصوراتنا فى هذه الحال الشمول الحقيقى الايجابى. فإذا قمنا بعملية التجريد، ألفينا أن هذه العوامل لمعرفتنا هى فى حد ذاتها لا شأن لها بالحقيقة، وتستمد دلالتها الحقيقية من مبدأ دينى ثالث.»

وكلتا المعرفتتين: التجريبية والعقلية نسبية، لأن كلا منهما نتيجة للاتصال بالموضوع من الخارج من جانب انفصالنا الظاهرى، وتستكمل بمعرفتنا «من الداخل.. من جانب وجودنا المطلق الذى يرتبط ارتباطا داخليا بوجود الموضوع المعروف». مثل هذه المعرفة تكون «صوفية» مطلقة، وفيها نجد ما هو أكثر من فكرنا أى نجد واقعا موضوعيا مستقلا عنا. ويسمى «سولوفييف» هذا النوع الثالث من المعرفة «بالايمان» مفهوما عنده كما يفهمه «جاكوبى» Jacobi لا بوصفه اقتناعا ذاتيا بوجود واقع مستقل عنا، بل على أنه «حدس» Intuition، أى التأمل المباشر لماهية متميزة عن ماهيتنا.

المعرفة الحقة إذن هى نتيجة للعلم التجريبى والعلم العقلى والعلم الصوفى فى علاقاتها المتداخلة السليمة، ولايزول هنا الشكل العقلى للمعرفة، وإنما يستكمل بإضافة مبدأ الحياة إليه. والفلسفة التى تشيد على أساس هذه الخطة تسعى إلى أن تمزج الكمال المنطقى بصورتها فى الغرب بالاكتمال الروحى الذى ينطوى عليه «الحدس الشرقى» (ج ١، ١٤٣)، وهدفها هو تحقيق المركب الشامل للعلم والفلسفة والدين. ولايمكن أن تكون هناك دلالة موضوعية للمعرفة، أو ضرورة منطقية واتساق، إذا لم يمنح المبدأ المطلق - الذى هو الله باعتباره الوحدة الشاملة - للعالم صفة النظام العضوى الكامل. وهذه الرابطة الوثيقة نفسها بين الله والعالم يمكن أن تكون فى جميع المظاهر «الايجابية» للوجود. وتؤدى حتما المعرفة الكاملة للواقع بوصفه كلا، لا إلى تصور دينى فحسب، بل إلى تصور مسيحى عن العالم يدور حول مذهب

«الله - الانسان»، أى اللاهوتية والناسوتية كما امتزجا في المسيح، لا باختلاط الجوهر، بل باتحاد الشخص.

وقد قيل إن المطلق هو اتحاد كل ما هو موجود، ويوصفه المبدأ المطلق الأول فإنه يعلو على المضمون الواقعى وعلى الصورة العقلية، ويوصفه شرطاً لكل من المضمون والصورة. وأنه يربط بينهما برابطة داخلية، فإنه يعلو على كل تحديد ووجود، مادام الوجود المتعين نسبى دائماً. إن له «قوة» الوجود، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إنه موجود، وإن يكن من الأصح أن يقال إن المطلق بوصفه المبدأ الأول فهو فوق الوجود وفوق القوة. ولأننا لا نستطيع أن نفرض عليه أى تحديد فهو «لا شىء» (العدم الايجابى أو «إين - صوف» (اللامحدود) عند القباله). غير أن المطلق هو الواحد والكل، «المطلق هو الكل وهو لاشىء: لاشىء منادام ليس شيئاً معيناً بذاته، والكل، مادام لا يمكن أن ينقصه شىء». وكل وجود مادام نسبياً، وبالتالي متعدد، فإنه في علاقته مع المطلق، يكون هو «الآخر» بالنسبة إليه. غير أن المطلق لا يمكن أن يكون ذاته إذا استبعد «الآخر»؛ لأنه إذا فعل ذلك، فإن هذا الآخر يصبح حداً للمطلق، وبالتالي يصبح المطلق محدوداً مقصوراً غير حر. أى يكف عن أن يكون المطلق. فالمطلق إذن هو اتحاد ذاته ونقيضه. وطالما كان إنكار لذاته وتأكيداً للآخر، فإنه الحب (ج ١ ص ٣٢١).

وهكذا يمكن أن نميز قطبين داخل المطلق: الأول هو مبدأ الاتحاد المطلق والتحرر من كل وجود متعين، والثانى هو مبدأ الوجود، أى كثرة الصور. أما القطب الأول - أى المطلق فى ذاته - فإنه يعلو على الوجود ومن ثم فإنه الامكان - potentiality الايجابى للوجود؛ والقطب الثانى هو التطلع إلى الوجود، والشعور بغياب الوجود، فهو إذن الامكان السلبي للوجود، أو المادة الأولى *materia prima*.

وجدير بالذكر أنه يمكن النظر إلى القطب الثانى بوصفه المادة الأولى أو المبدأ السالب عندما يؤخذ «فى ذاته، وفى انفصاله الممكن». أما بوصفه موجوداً فعلاً، فإنه يتحدد بواسطة المبدأ الايجابى، ويكون فى هذه الحالة حاملاً لظواهره ولصورته الخالدة أى لمثاله *idea*. والصلة المتبادلة بين المادة الأولى والمطلق من ناحيته الايجابية تنشأ علم الوجود، أو الوجود بالفعل *actuality* - أعنى عالم الموجودات المتعينة التى يتصف كل منها بجانب طبيعى وجانب مثالى. وكل كيان يعتبر قوة من ناحية، أى أنه يعد مركزاً مستقلاً للفاعلية، وحاملاً لفكرة الاتحاد الشامل الالهى فى وجه معين من وجوهه، من ناحية أخرى. وبهذا يكتسب طابعاً فردياً ويوجه نشاطه نحو غرض معقول.

ويمكن أن نأخذ الانسان مثلا على هذا الكيان؛ فالشخصية الانسانية مطلقة إطلاقا سلبيا: «إنها لا تستطيع ولن تستطيع أن تقنع بأى مضمون نسبى محدد»، وهى مقتنعة بأنها تستطيع أن تبلغ المطلق الايجابى و «أن تملك الامتلاء الكامل للوجود»^(٣٠). ولا يستطيع الانسان بالطبع - أن يخلق بنفسه الامتلاء المطلق للوجود؛ إذ لا يمكن الوصول إلى هذا الامتلاء إلا عن طريق الاندماج المتبادل الكامل بين المخلوقات جميعا بعد أن يتحد الواحد بالآخر وبالله عن طريق الحب. وهو كهدف نهائى يدخل فى فكرة كل كيان قائم بذاته، غير أن تحقيقه مما لا يمكن ضمانه آليا، بل لابد أن يكون فعلا حرا قائما على حب الله وسائر الموجودات. وفى سبيل بلوغه يستحيل العالم المتعدد إلى كل واحد، هو المطلق. وهكذا يكون العالم هو المطلق الذى «يصير»، بينما الله هو المطلق الذى هو «كائن»^(٣١).

إن الموجودات فى هذا العالم لا تستطيع أن ترتفع إلى الله إلا بالحب الكامل، أى إذا تخلت عن تأكيدها الذاتى الذى يستبعد كل شىء سواه، وهذا التخلّى لا يفضى إلى فقدان الفردية، بل على العكس من ذلك يفضى إلى عثور المرء على ذاته الحقيقية، وإلى الحياة الكاملة فى الله، والموجود الذى يختار الطريق المضاد المرصوف بكرهية الله ومعاداته، يدخل مملكة الوجود الشيطانية. أما مملكة الحياة الأرضية التى نعرفها، فتقف فى منتصف الطريق بين هذين القطبين، وهى تتألف من موجودات لا تناضل ضد الهدف الأسمى من وجودها - أى المشاركة فى الكمال الالهى - بل تحاول الوصول إليه دون الشعور بالحب الكامل نحو الله، ودون أن تجعل من إرادتها مجرد أداة للعناية الالهية، فهى تحتفظ، ولو بقدر ضئيل، بإرادتها الذاتية، وبأنانيتها التى تستبعد ماعداها، وهذا يؤدى إلى نتائج وخيمة، كما نعرف من تاريخ سقوط آدم. ويصبح الانسان - عندما يرفض الطاعة الاختيارية لله - عبدا للطبيعة التى يطرأ عليها أيضا تغير عميق. والموجودات التى تحتفظ بأنانيتها لا يستطيع الواحد منها أن ينفذ إلى الآخر، ويكتسب الواحد منها جسمانية على هيئة المادة الخشنة التى تسمح بالعلاقات الخارجية فحسب، دون أن تسمح بالوحدة الداخلية. وحياة هذه الموجودات التى ينفصل بعضها عن البعض الآخر تنتهى حتما بالموت؛ إذ تقتصر العلاقات بينها على الصراع من أجل الوجود، وهذا الصراع يقتضى العذاب بالضرورة، ولا يمكن أن يفضى إلى الرضا، مادام امتلاء الوجود

(٣٠) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٢.

(٣١) «نقد المبادئ المطلقة»، ج ٢، ص ٣٠٥.

لا يوجد في هذا الطريق^(٣٢).

فما هي إذن تلك المادة الخشنة الصفيقة التي نشأت نتيجة للخطيئة الأولى؟ يجب «سولوفييف» عن هذا السؤال بأن يضع نظرية دينامية عن الذرة، فهو يفهم المادة الصفيقة باعتبارها ظاهرة لتفاعل قوتى الطرد والجذب، ويتصور هاتين القوتين على أنهما ظاهرتان للمونادات (الذرات الروحية).

ويكتب «سولوفييف» قائلا: «إن الصلابة والامتداد اللذين يؤلفان المادة لا يوجدان إلا في تفاعل الذرات، ويجب تعريف الذرات طبقا لذلك بأنها السبب الفعلى لمثل هذا التفاعل، غير أن السبب الفعلى لهذا التفاعل هو ما نسميه «بالطاقة». وليست الطاقة صفة المادة كما تفترض المادية الآلية مقدما، بل على العكس من ذلك، المادة ليست إلا نتيجة للطاقات، أو إذا أردنا الدقة هي الحد العام لتفاعلها. «فالذرات هي الوقائع الدينامية اللامادية التي توجد في ذاتها، هي الطاقات الحية أو المونادات الموجودة في ذاتها والتي تعمل بذاتها^(٣٣)».

وقد أيد تطور الفيزياء الحديثة تعاليم «سولوفييف» الدينامية عن المادة، ويكفى لكى نقنع بذلك أن نضع كلمة «إلكترون» و «بروتون».. إلخ مكان كلمة «ذرة».

ومهمة الانسان بوصفه موجودا يتميز بالوعى الذاتى هي أن يتغلب على جميع أشكال الشرّ والقصور الناشئة عن السقطة الأولى، والمرتبطة بالجسدية الصفيقة، وعلى الانسان أن يسهم في عملية إعادة توحيد المخلوقات جميعا الواحد منها بالآخر، وبالله، ولكى ينهض بهذه المهمة فينبغى عليه أن يضحي بنفسه في سبيل حب الله والعالم بأسره. غير أنه ليس من الممكن بلوغ الهدف الأعظم ألا وهو جعل العالم إلهيا، على يد الانسان وحده، مادامت القدرة الايجابية للوجود تنتمى إلى الله لا إلى الانسان.

ولقد تحدثنا حتى الآن عن الله بوصفه العدم الايجابى الذى يعلو على كل صورة وكل مضمون، فإذا اقتصر مجال المطلق على هذا العدم، فمن الواضح أنه لن يكون ثمة مجال للحديث عن حب العالم، أو إعادة الاتحاد به. والعقيدة المسيحية القائمة على الوحي تتحدث عن الله باعتباره شخصا، وثالوثا يتألف من الله الآب والله الابن، والله الروح القدس. ويشير «سولوفييف» في محاولته لتفسير معطيات الوحي إلى أنها

(٣٢) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٣.

(٣٣) «مجموعة مؤلفاته»، ج ٢، «نقد المبادئ المجردة»، فصل ٣٣.

أصبحت معقولة لدينا بارتباطها بالتصور الفلسفى لله باعتباره العدم الايجابى. والله بوصفه مطلقا يعلو على ماهو شخصى، ولهذا السبب عينه يتفتح له مجال الوجود الشخصى، دون أن يقوم هذا المجال بتحديد الله. وعندما يدخل الله هذا المجال فإنه يعلو على الوجود بوصفه عدما إيجابيا من ناحية، بينما يوجد الله باعتباره «أشخاصا» ثلاثة يؤلفون وحدة كاملة، من ناحية أخرى. ولكل جانب من جوانب هذه الوحدة قيمة مطلقة في ذاتها، وبالنسبة للكون (الجزء الثامن ١٩).

ويضع «سولوفييف» أساس تفسيره للأقانيم الثلاثة على فكرة إعلان المطلق عن ذاته بما يتبدى فيه من ظواهر، وذلك يستتبع هذه اللحظات الثلاث:

١ - مايتبدى في ذاته ولذاته.

٢ - التبدى من حيث هو كذلك، أى وضع الأقنوم نفسه في غيره أو لغيره، أعنى تعبير الماهية المتبدية عن نفسها وتحديد لذاتها، وذلك هو الكلمة أو اللوغوس.

٣ - عودة ماقد تبدى إلى نفسه، أو إعادة اكتشافه لنفسه من خلال التبدى» والمبدأ الأول من هذه المبادئ هو «الروح» بحسبانها موضوع الإرادة أو حاملة الخير، ومن ثم فهي موضوع الحقيقة وموضوع الشعور بالجمال.

والمبدأ الثانى هو العقل (اللوغوس) بوصفه موضوع الحقيقة وحاملها، وبالتالي فهو موضوع إرادة الخير والشعور بالجمال.

والمبدأ الثالث هو النفس «بوصفها موضوع الشعور وحاملة الجمال وبالتالي - ومن هذه الناحية فحسب - فهي قادرة على إرادة الخير والتفكير في الحقيقة^(٣٤)». وهكذا تتجاوب ثلاث قيم مطلقة هي: الخير والحق والجمال، مع أشخاص ثلاثة هم الثالوث المقدس.

والقيم التى يحملها هؤلاء الأشخاص الثلاثة هي ببساطة صور مختلفة من الحب إذا عطينا بالحب «كل ضرب من ضروب الوحدة الداخلية في الكائنات المتعددة». وهكذا «يكون الخير هو وحدة كل شىء، أى الحب بوصفه موضوعا للرغبة». فهو وحدة جوهرية substantial «والحق هو أيضا الحب ووحدة الكل - باعتباره الفكر الموضوعى، فهو وحدة مثالية (فكرية) ideal؛ وأخيرا الجمال هو الحب أيضا (وحدة الكل) كما نحسها أو نحققها فهو الوحدة في الوجود الخارجى real».

ويملك كل شخص من الأشخاص الثلاثة في الثالوث المقدس القوة على التوكيد

(٣٤) «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» ج ١ ص ٣٣٨.

الذاتى الذى يستبعد ماعداه، ولكنه يتخلى طواعية عن هذه القوة ليتحد اتحادا تاما بالشخصين الآخرين، وبالتالي يحقق الخير والحق والجمال فى أشكالها الأولية. «والخير الأولى هو الانسجام الأخلاقى للذوات الثلاث النهائية أو اتحادها فى إرادة واحدة مفردة، والحق الأولى هو انسجامها العقلى أو وحدتها فى تمثّل واحد مفرد، والجمال الأولى هو انسجامها الحسى أو الجمالى، أى اتحادها فى شعور واحد.» وهكذا يحقق المطلق الخير خلال الحق والجمال^(٣٥).

والثالث المقدس هو المثال المتحقق لصفة الجوهرية المشتركة (التجوهر) consubstantiality على أساس من الحب الكامل. وهذا التصور للثالث المقدس هو الذى دفع القديس «سرجيوس الرادونيزى» Sergius of Radonezh إلى إهداء الكنيسة فى ديريه إلى الثالث المقدس حتى يبذل الرهبان الذين يتأملون حقيقة الثالث الإلهى - قصارى جهدهم لتجسيده فى الحياة.

والله هو الحب داخل حدود الثالث المقدس، وفى علاقته بالعالم. وخلق العالم المتعدد هو فى ذاته فعل من أفعال الحب، وفضلا عن ذلك فإن الحب الإلهى يشارك فى كل تعبير إيجابى عن الوجود الكونى. وجمهرة الكائنات لا تستطيع أن تصل إلى الوجود التام إلا بتكوينها لكل واحد، أو جسم حى شامل. وكلية الكل التى توجد بصورة مثالية دائمة فى الله «تكشف عن نفسها عن أنها المعقولة rationality السائدة فى العالم بحيث تكون هذه المعقولة هى التعبير المباشر عن كلمة (اللوغوس) الله، الله المتحقق الفعال^(٣٦)». وحتى فى عالم سقط بعيدا عن الله يبقى المعنى العقلى محفظا به بأى ثمن، من حيث إن جميع الموجودات تعانى شوقا غريزيا غامضا إلى وحدة شاملة، «هذا الشوق الذى تشارك فيه الأشياء جميعا يتعالى على حدود كل شخصية على حدة، ويمكن أن يسمى «روح العالم» بوصفه الحياة الباطنة الكلية لسائر الموجودات، وهكذا نرى أنه حتى فى حالة الانفصال عن الله فإن تعدد العالم عبارة عن جهاز عضوى واحد، وإن يكن جهازا ناقصا. وفى البداية تتماسك أجزاؤه بواسطة قانون خارجى، ثم تستحيل هذه الأجزاء تدريجيا نتيجة لعملية تاريخية بطيئة إلى مركب إيجابى جديد من العناصر فى شكل جهاز عضوى مطلق أو وحدة شاملة داخلية.» واللوغوس فى هذه الحالة هو المركز الروحى الأبدى للجهاز العضوى الكونى. «ولا يمكن أن يتم مولد «صوفيا» المتجسدة أو مولد الجهاز العضوى المطلق

(٣٥) «محاضرات عن ناسوتية الله» ج ٢.

(٣٦) «الأسس الروحية للحياة» ج ٣، ص ٣٢٣.

إلا عن طريق الفعل المركز للمبدأ الإلهي، و«روح العالم» وعملية الميلاد عملية بطيئة صعبة لأنها تقتضى فعلا حرا من الحب لله». وعن طريق الفعل الحر الذى تمارسه روح العالم، يتهاوى العالم الذى تملؤه بالحياة بعيدا عن الله، ويتحطم إلى عدد من العناصر المتعادية، ولا بد أن تثوب هذه الكتلة المتمردة إلى نفسها وإلى الله بسلسلة من الأفعال الحرة، لتبعث من جديد في هيئة جهاز عضوى مطلق^(٣٧)»

وللعمل على تقدم هذه العملية، يهبط «اللوعوس» الإلهي - الذى لا يخل بحبه على العالم - إلى تيار الحوادث، ويتجسد في شخص السيد المسيح، «وبدلا من أن يكون مركزا للأبدية يصبح مركزا للتاريخ». وعمل الحب هذا الذى ينتج عن الاتحاد الكامل بين الله والانسان لا يمكن أن يكون مجرد عودة إلى الوحدة المباشرة الأولى بالله، تلك الوحدة التى يتصف بها الانسان في مرحلة البراءة، بل لابد من السعى بعد «السقوط» إلى وحدة جديدة، ولا يمكن الفوز بهذه الوحدة إلا بالنشاط الحر والتضحية - التضحية من جانب الله، ومن جانب الانسان، وعندما يتقمص المبدأ الإلهي الوعى الانسانى المحدود فإنه «يهبط ويتواضع ويتخذ لنفسه هيئة خادم». وهو لا يجعل نفسه مقصورا تماما في حدود الوعى الطبيعى؛ لأن هذا محال، ولكنه يشعر فعلا بهذه الحدود على أنها حدوده الخاصة في تلك اللحظة بالذات. وهذا التحديد الذاتى الذى تقوم به الألوهية عندما تتخذ صورة المسيح تحرر إنسانيته، ولا تسمح لارادة الطبيعة أن تتخلى طواعية عن نفسها في سبيل المبدأ الإلهي، لا بدافع من قوة خارجية، (لأن مثل هذا التخلي عن الذات لا يكون حرا)، بل بدافع من الخير الداخلى، وهكذا تبلغ هذا الخير حقا». وهكذا نجد أنفسنا إزاء شخصية إلهية إنسانية واحدة تجمع في ذاتها بين الطبيعتين، وتملك الارادتين. وهذه الشخصية - بوصفها الله تزهد عن طيب خاطر في المجد الإلهي، وبهذا الفعل نفسه - بوصفها إنسانا - تكتسب إمكان بلوغ ذلك المجد. وفي الطريق لبلوغه فإن طبيعة «المخلص» الانسانية وإرادته تلتقى حتما بإغراء الشر». ويتلوفعل البطولة الروحية في الانتصار داخليا على الاغراء، فعل البطولة الجسدية، والتغلب على الطبيعة الجسدية في صورة الموت والعذاب، والنهاية هى بعث الجسد متحررا من الثقل المادى والكثافة، متساميا وقادرا على أن يكون تعبيرا مباشرا وأداة للروح الإلهية، وجسما روحيا صادقا للآله - الانسان الذى انبعث حيا». ^(٣٨) وتقام من جديد العلاقة الطبيعية بين المبادئ الإلهية والانسانية والطبيعية التى زعزعها السقوط، وذلك في قيام المسيح الذى يستقر فيه كمال الألوهية الجسدى. «وماحققه الله - الانسان» من خلاص من الشر معناه خلاص الروح والطبيعة

(٣٧) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٩.

(٣٨) «الأساس الروحى للحياة» ج ٣، ص ٣٣٧، ص ٣٤١.

الجسدية، وتصبح المادة المتسامية جسدا مقدسا، مادة إلهية، مطواعة لمطالب الروح.

وتتركز فلسفة «سولوفييف» حول الانسان: فالانسان هو أعلى مراحل الخلق، ويحقق الله بعث العالم عن طريق الانسان الذي يعبر تعبيرا متكافئا عن الفكرة الالهية للانسانية، وهذا الانسان الكامل المثالي هو التعبير الأسمى عن «صوفيا»، عن الحكمة الالهية.. بيد أن الانسان الكامل قد ظهر في المسيح، ومن ثم فإن «الله الانسان» الذي هو السيد المسيح عبارة عن مركب من «اللوغوس» ومن «صوفيا»^(٣٩) والوحدة الأولية أو المولدة في الوجود الالهي المسيحي هي - إن أردنا الدقة - ألوهية - الله باعتبارها القوة الفعالة أو اللوغوس، وفي هذه الوحدة الأولية نجد المسيح كائنا إلهيا، غير أن الوحدة الثانية المولدة التي أطلقنا عليها اسما صوفيا هو «صوفيا»، فعبارة عن مبدأ الانسانية، عن المثل الأعلى، أو الانسان السوي. فإذا شارك المسيح في المبدأ الانساني عن طريق هذه الوحدة، فهو إنسان، أو آدم الثاني، كما ورد في الكتاب المقدس.^(٤٠)

ومبدأ مثل «صوفيا» له معنى يتغلغل في أنحاء العالم كله، ويمكن أن يقبل عدة تعريفات من وجهات نظر مختلفة. و«صوفيا» بوصفها مبدأ سلبيا إلى حد ما، مقصورا على الله، ويتقبل منه صورته هي «الأنثى الأبدية». ويقول سولوفييف: «إذ أن الآخر (أى العالم) بالنسبة لله - يملك منذ الأزل صورة الأنوثة الكاملة، ولكنه لا يريد أن تكون هذه الصورة له وحده، بل يريد أن تتحقق وتتجسد بالنسبة لكل كائن خاص قادر على الاتحاد معه، والأنثى الأبدية نفسها التي ليست مجرد صورة غير فاعلة في عقل الله، ولكنها كائن روى حي، يملك كل إكمال القوى وأنواع النشاط - تطمع في التحقق والتجسد ذاتهما. وما العملية الكونية والتاريخية كلها غير عملية تحققها وتجسدها في تنوعات لاحصر لها من الأشكال والدرجات.»

و «صوفيا» باعتبارها المركز المفرد لتحقيق الفكرة الالهية في العالم، فهي روح العالم، وهي جسد المسيح في علاقتها باللوغوس. غير أن جسد المسيح في جانبه الكلى هو الكنيسة، ومن ثم فإن «صوفيا» هي الكنيسة، هي عروس اللوغوس الالهي، وهي بوصفها الشخصية الأنثوية الفردية هي العذراء المقدسة ماري^(٤١).

(٣٩) «محاوالت عن ناسوتية الله» - ج٧.

(٤٠) نفس المرجع ج٨.

(٤١) «معنى الحب»، ج٦، ص٤٠٥؛ «محاضرات عن ناسوتية الله» ج٨، «روسيا والكنيسة الجامعة»

ص٢٥٨-٢٦٢؛ «فكرة الانسانية عند أوجست كونت» ج٨، ص٢٤٠. «تاريخ الحكم الالهي ومستقبله» ج٤، ص٢٣١.

ويستخدم «سولوفييف» عقيدة «الله - الانسان» مصدرا لاعادة ميلاد العالم في تفسيره لتاريخ البشرية، وفي نظريته عن الحياة الاجتماعية. ومن الحق أن «الله - الانسان» فرد ولكنه في الوقت نفسه كائن كلي، إذ يشمل الانسانية الروحية المبعوثة من جديد، كما أنه حاضر في كل المجالات الكونية طالما أن الوحدة والحق والخير والجمال متحققة فيه^(٤٢). وحتى تطور العالم قبل الانسان، أى تطور الطبيعة، فهو عملية تؤدي تدريجيا إلى وحدة العالم، تلك الوحدة التي لايمكن الاستغناء عنها في الوصول إلى الكمال المطلق. ولهذا يجب أن نتخذ تعاليم «سولوفييف» الخاصة بتطور الطبيعة كمقدمة لعرض مذهبه الأخلاقي وفلسفته الاجتماعية، وفلسفته في التاريخ.

والمطلق - وفقا لتعاليم «سولوفييف» هو الوحدة الشاملة pan-unity التي تتمتع بالوجود، والعالم هو الوحدة الشاملة في حالة الصيرورة. والعالم يحتوى على العنصر الالهي والكل - في - الواحد بوصفه إمكانية، أو فكرة، ولكنه يحتوى أيضا على العنصر غير الالهي الطبيعي المادي، المبعثر، المتعدد الجزئيات الذي ليس هو الكل - في - واحد. ومع ذلك فإن كل موجود جزئي يميل إلى أن يصبح الكل - في - واحد، ويتحرك تدريجيا نحو هذا الهدف، متحدا مع الله (ج ٢، ٣٠١). وعملية إقامة الكل - في - واحد في العالم هي «نمو» هذا العالم.

والوجود المتعدد ينكر في تبعثره الوحدة الشاملة. وأيا كان الأمر، فإن الفعل الالهي بوصفه فكرة، يفعل في جميع المخلوقات عن طريق الميل الأعمى اللا شعوري في كل كائن لتوسيع مجاله، وهو يضع حدا للتفكك والتبعثر، أولا في شكل «القانون الخارجي» بأن يعيد الأحدية oneness الضرورية لاكتمال الحياة، وثانيا على مستوى أعلى نسبيا من النمو، متتبعا بزوغ الوعي، فتنحول الوحدة الخارجية في الانسان إلى وحدة داخلية تشمل الكل في واحد، على أساس المبادئ الأخلاقية^(٤٣).

وهكذا ينبغي أن نميز بين درجتين في تطور العالم: فقبل الانسان، يتم التطور في صورة «تطور الطبيعة»، بينما يتم التطور في المناشط الانسانية في صورة «التاريخ»، وتطور العالم في مرحلته النهائية هو إقامة ملكوت الله، وهي «النظام الأخلاقي المطلق، وقد تحقق، أو - بمعنى آخر مرادف - هي البعث العام وإعادة استقرار الكل»^(٤٤).

وأدنى درجات هذه العملية، أعنى تطور الطبيعة، خلق للمراحل والظروف التمهيديّة

(٤٢) «الأساس الروحي للحياة» ج٣، ص ٢٧١.

(٤٣) مجموعة مؤلفاته ج١، ٢٢٨، ٢٦٣، ج٢، ٣٠٣، ج٣، ١٣٤، ج٤، ٣٠٥.

(٤٤) «تبرير الخير»، ص ٢٤٩.

لكى يصبح العالم شيئا واحدا. وهناك خمس مراحل فى هذه العملية: «المملكة المعدنية (أو اللاعضوية)، المملكة النباتية، المملكة الحيوانية، مملكة الانسان، ومملكة الله». وهذه الدرجات تمثل أشد درجات تصاعد الوجود تحديدا وتميزا من وجهة نظر المعنى الأخلاقى الذى يتحدد فى العملية الالهية - المادية. والواقع أن الملامح المميزة لهذه الممالك هى كالاتى: الجمادات تمثل مقولة الوجود بوصفه توكيدا ساكنا لذاته، أما النباتات فتخرج عن هذا الجمود لتمثل «الحياة» التى تتطلع لاشعوريا نحو النور والدفاء والرطوبة. وتبحث الحيوانات عن طريق «حواسها» و«حركاتها» الحرة إلى اكتمال الوجود الحسى: كإشباع الجوع، وتحقيق الحياة الجنسية والاستمتاع بالوجود (باللعب والأغنية)، وينزع الانسان الطبيعى بالاضافة إلى هذا كله نزوعا عقليا عن طريق العلم والفنون والتنظيم الاجتماعى إلى تحسين حياته، وهو يحقق فعلا هذا التحسين من جوانب متعددة، ثم يرقى أخيرا إلى «فكرة» الكمال المطلق. أما الانسانية الروحية أو الانسانية التى ولدت عن الله، فإنها لاتدرك بالعقل وحده، بل تقبل أيضا بالقلب والفعل هذا الكمال المطلق بوصفه البداية الفعلية لما يجب أن يوجد فى كل الأشياء، وتسعى إلى تحقيقه تحقيقا كاملا أو تجسيده فى حياة العالم أجمع». وكل نمط جديد يمثل شرطا جديدا ضروريا لبلوغ الغرض الأسمى النهائى، ألا وهو المجيء الصادق للنظام الأخلاقى الكامل من مملكة الله إلى العالم، أو الكشف عن حرية أبناء الله ومجدهم». والحق أنه «للوصول إلى هذا الغرض الأسمى، وتحقيق دلالاته المطلقة، فلا بد للموجود أن يوجد أولا، وأن يكون «حيا» و«واعيا» ثم «عاقلا» وأخيرا «كاملا» (٢٣٩ - ٢٤٧ ج).

وكل مملكة سالفة تستخدم كمادة للملكة التى تليها، فهى تحتوى على الأدوات والأجهزة التى ستعتمد عليها المملكة التالية الأسمى من سابقتها لتحقيق نشاط أعلى، وأكثر قيمة وأشد خصبا: فالمادة اللاعضوية هى أساس الوظائف النباتية أو النامية، والوظائف النباتية هى أساس الوظائف الحيوانية، والوظائف الحيوانية هى أساس نشاط العقل.

ومادام المستوى الأدنى لا «يضيع» بل يتحد بالنشاط الأكثر كمالا، فإن التطور لا يكون عملية تقدم وتحسين فحسب، بل عملية لتوحيد الكون أيضا: «فالنباتات من الناحية الفسيولوجية «تمتص الوسط» الذى تنمو فيه، والحيوانات تضم فى وعيها ومن خلال حواسها مجالا أوسع من الظواهر من الناحية النفسية، ويحتوى الانسان داخل نفسه عن طريق العقل مجالات أبعد من الوجود لاتدركها الحواس مباشرة، ويستطيع

أن يحتضن الكل في واحد، أو يستطيع أن يدرك دلالة الكل، وأخيراً فإن «الله - الانسان» أو «اللغوس» لا يفهم أشياء مجردة، بل إنه يحقق فعلاً دلالة كل شيء، أو بعبارة أخرى، يحقق النظام الأخلاقي الكامل الذي يشمل الكل ويربط بين أجزائه عن طريق قوة الحب الشخصي الحي». (٢٤٨).

وتختلف نزعة «سولوفييف» التطورية - حتى هذه النقطة - عن النزعة التطورية الطبيعية، وأهم نقط الخلاف هي أن صاحب النزعة الطبيعية يدرس التركيب الفعلي للوجود في الوقت الذي يتجاهل فيه القيم والمعاني الموضوعية (بل يذهب إلى حد استبعادها)، هذا بينما يهتم «سولوفييف» على العكس من ذلك - بالعملية التطورية كلها من حيث ما يجده المرء فيها من تحقيق للقيم والمعاني الموضوعية، بل من تحقيق للقيم والمعاني المطلقة.

وهذا الاختلاف بين وجهتي النظر كان من المحتم أن يزداد تعقيداً، ذلك أن صاحب النزعة الطبيعية الذي لا يشاهد في العالم غير التفاعل الأعمى للقوى الآلية، يعتقد أن كل نمط متعاقب من الوجود هو نتاج للأنماط السابقة. أما الفيلسوف الذي يدرك الطابع المعقول للتطور والذي يرى فيه التجسيد المتزايد للقيم والمعاني، فإنه لا يستطيع أن يوافق على أن مثل هذه العملية تتحدد بعوامل عمياء أدنى منها في القيمة، ولا شيء غير ذلك. ويقول «سولوفييف» إن تحقق الأنماط والأشكال العليا أو تكشفها بعد الأنماط والأشكال الدنيا لا يثبت على الإطلاق أنها من نتاج أو خلق المملكة الأدنى. إذ أن ترتيب الوجود لا يطابق ترتيب ظهور الظواهر. ذلك أن الأنماط الأعلى والأكمل والأكثر إيجابية وكذلك ظروف الوجود توجد (من الناحية الميتافيزيقية) قبل الأنماط الأدنى وظروفها، ولكنها تتكشف بعدها. وليس في هذا إنكار للتطور. فالتطور حقيقة واقعة، أما أن نؤكد أن التطور يخلق الأشكال الأعلى من الأشكال الأدنى - أي يخلقها من لا شيء في نهاية الأمر - فهذا معناه إقامة حقيقة من الحقائق على قضية باطلة منطقياً؛ ذلك أن الأنماط الأدنى من الوجود في تطورها لا يمكن أن تخلق بنفسها فحسب الأنماط الأعلى، ولكنها تخلق الظروف المادية، وتهيئ الوسط الضروري لتحقيق الأعلى أو الكشف عنه. وهكذا نجد أن كل تحقق لنمط جديد من الوجود هو خلق جديد بمعنى من المعاني، ولكننا لانستطيع أن نقول على الإطلاق إنه خلق من لا شيء أولاً: لأن الأساس الطبيعي لظهور النمط الجديد يتهيأ بواسطة النمط السابق، وثانياً: لأن المضامين الإيجابية للنمط الأعلى لا يمكن أن تنشأ من اللاوجود، بل توجد منذ أول الزمان، كل مافي الأمر أنها تدخل (في لحظة

معينة من العملية) إلى مجال آخر من مجالات الظواهر. وتعتمد الظواهر في ظروفها على التطور الطبيعي، وما يتكشف يعتمد على الله. (٢٤٣).

وليس مشروع نظرية التطور الذي يعلو على الطبيعة كما أجمل «سولوفييف» خطوطه العامة إنكارا للبحث الطبيعي كما يطبق على العملية التطورية، فنزعة «سولوفييف» العالية على الطبيعة Supranaturalism يمكن أن تضم في بنائها جميع حقائق وقوانين التطور الطبيعي التي يصل إليها الفيلسوف الطبيعي، وأن تقدر هذه الحقائق والقوانين حق قدرها. ومن الحق أن نظرية «سولوفييف» لا تستبعد الشروط الفعلية للنزعة التطورية، ولكنها تضيف إليها الأسس «المثالية» لتلك النزعة، وبالإضافة إلى ذلك، تستعير تلك النظرية من العلوم الطبيعية الجانب الفعلي من التطور بأجمعه، ولكنها إلى جانب الحقائق تدرس جوانب القيمة والمعنى اللذين يرتبطان بتلك الحقائق. (٤٥)

وبعبارة أخرى، لا تستخدم هذه النظرية العلوم الطبيعية استخداما كاملا فحسب، ولكنها تضيف إليها الكثير، ومن ثم فإنها تضع كل شيء في مجال واضح أصيل.

ومشروع «سولوفييف» هو محاولة مضمحلالات الفلسفة الدينية المثالية - الواقعية لإقامة تصور كامل عن العالم يشمل مركبا من العلم والفلسفة والدين، ذلك أن معظم الناس إذا صادفوا المتناقضات الظاهرة بين الحقائق التي يكتشفها العلم الطبيعي (أو نظريات الطبيعيين إذا أردنا الدقة)، وبين التصورات الدينية الخاصة بالعالم، فإنهم لا يحاولون التغلب على هذه المتناقضات ويؤثرون تضيق نطاق طبيعتهم الروحية، فبعضهم ينصرف عن الدين، وينغمس في البحث العلمي الطبيعي مطبقا على العالم، وبذلك يفقد رؤيته للجوانب العليا من الحياة. والبعض الآخر يكرسون أنفسهم للاهتمامات الدينية، ويشيحون بوجوههم عن المعرفة العلمية الوضعية. والميزة العظمى في المذاهب المشابهة لفلسفة «سولوفييف» هي أنها حتى ولو لم تقدم حلا نهائيا لسر الكون، فإنها على الأقل تبرهن بوضوح وصراحة على أن العقل الانساني يملك السبل والوسائل التي تمكنه من أن يحل مشكلة الربط بين النظريتين الخاصتين بالجوانب الأعلى والأدنى من العالم في كل موحد - حلا مثمرا.

ويخلق تطور الطبيعة ظروفا لتطور جانب أعلى من العالم، وهذا الجانب يعبر عنه

(٤٥) فيما يتعلق بمعنى التطور يمكن الرجوع إلى مقال ن. لوسكى عن «حدود التطور» التي ظهرت في مجلة الدراسات الفلسفية - ج٢، أكتوبر ١٩٢٧.

في تاريخ الانسانية في السلوك الأخلاقي للجنس البشرى وفي التطلع إلى تحسين الحياة الاجتماعية. وقد كرس «سولوفييف» نصيبا كبيرا من فكره لدراسة مشكلات الأخلاق والفلسفة الاجتماعية بروح التصور المسيحي للعالم.

وهو يعتبر الأخلاق علما قائما بذاته، ومستقلا عن الأديان الوضعية وعن نظرية المعرفة والميتافيزيقا، كما أنه مستقل عن هذا الحل أو ذاك من الحلول التي تطبق على مشكلة الارادة الحرة. ويقول «سولوفييف» «عند وضع الفلسفة الأخلاقية، يطور العقل على أساس من التجربة، فكرة الخير الكامنة فيه أوليا، أو الحقيقة الأولية للوعى الأخلاقي (وهذا شيء واحد)، وبالتالي، فإنه لا يتخطى حدود مجاله الخاص»^(٤٦).

«سولوفييف» على صواب، لأنه مهما تكن الأفكار الدينية أو الميتافيزيقية أو الابستمولوجية التي يحيط بها الانسان، فإن وعيه يطالب مطالبة متزايدة بتحقيق الخير المطلق، ويستطيع العقل مهتديا بهذه الفكرة أن يضع مذهباً تصوريا يتعلق بهذه المطالب. فإذا ما تقدم العقل إلى أبعد من ذلك مستهدفا إثبات «إمكانية تحقيق هذه المطالب» وبالتالي مالها من «طابع عقلي»، فإنه يربط بالضرورة بين تعليم الخير وبين سلوك الانسان المترتب على ذلك بالمذهب الميتافيزيقي المعقد الذي تحل فيه مشكلة الارادة الحرة حلا إيجابيا. وينبغي على العقل فضلا عن ذلك أن يبرر الميتافيزيقا من ناحية نظرية المعرفة «الابستمولوجيا»، كما يجب أن يكون هذا المذهب الميتافيزيقي مسيحيا بالضرورة. فالمسيحية هي وحدها التي تستطيع تفسير إمكانية بلوغ الخير المطلق عن طريق تعاليم ملكوت الله. والعلوم الفلسفية الأساسية يرتبط بعضها البعض الآخر إرتباطا عضويا، فالأخلاق ترتبط حتما بالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفلسفة الدينية، وفلسفة «سولوفييف» الأخلاقية تشتمل بوضوح على هذه الرابطة كما سنرى فيما يلي.

فسولوفييف يرى أن تطور الطبيعة ما هو إلا تطور تدريجي لوحدة العالم التي لا غنى عنها في تحقيق الخير الألهي. ومن الممكن الوصول إلى درجة أعلى من وحدة العالم في حياة الانسان، وخاصة في تاريخ الانسانية.

وهذا الاتحاد الوثيق بين الله والعالم، وإقرار الانسجام الكامل في العالم لا يكون ممكنا إلا على أساس الحب «المتبادل» بين الله والموجودات القادرة على الاتحاد

(٤٦) «تبرير الخير»، مقدمة.

الارادى به، أى المخلوقات الحرة القادرة المتلهفة على الكمال. ويصبح الانسان هذا الكائن الذى نعينه عندما يخضع باختياره لفعل الله باعتباره القوة العليا، وعندما يقبل عن وعى الفعل الالهى بوصفه السلطة الحقيقية. وأخيرا، عندما يشارك مستقلا فى فعل الله، أو حين يدخل معه فى إجتماع حى.^(٤٧)

فإذا سلك الانسان هذا السبيل، فإنه يشارك فى عمل المسيح «الله الانسان»، إذ يجب أن يجد المركب الناشئ عن المبادئ الثلاثة التى تحققت تحققا فرديا فى شخص الانسان الروحى وهو «السيد المسيح» - يجب أن يجد هذا المركب تحققا جماعيا فى الانسانية التى أشاع فيها المسيح تلك النغمة الروحية. ذلك أن المخلوقات الفانية لا تستطيع أن تبلغ كمال الوجود فى ملكوت السماء حيث تتحقق وحدة الكل الكاملة فى الله - إلا بمجهود جماعى، ولا تمهد السبيل لهذا الملكوت على الأرض الجهود المفردة التى يقوم بها كل فرد على مسؤوليته ومجازفته الخاصة فحسب، بل يمهدها أيضا النشاط الجماعى للناس بوصفهم أعضاء فى مجتمع منظم تنظيما صحيحا. ويصف «سولوفيف» المثل الأعلى لمثل هذا المجتمع بأنه حكومة إلهية حرة تنتسب فيها «السلطة» الأخلاقية إلى الكنيسة، وإلى ممثلها الأعلى، وهو الكاهن الأعظم، وتنتسب «القوة» إلى الملك، و«الشورى» الحية إلى الأنبياء الذين يملكون بأيديهم مفاتيح المستقبل «ج ٤ - ص ٥٨٢». والسمة المميزة لهذا النظام الاجتماعى هى رضوخ الدولة لسلطة الكنيسة. وهكذا يجد دور الزعامة الذى يسنده «سولوفيف» إلى الكنيسة تفسيره فى نظرية «سولوفيف» عن طبيعتها الحقيقية، فالكنيسة الظاهرة هى «الشكل الفعلى والموضوعى لملكة الله» إنها «الجسد الحى للوغوس الالهى»، وهى تضم الانسانية بين جوانحها طالما كانت متحدة مع مبدئها الالهى فى المسيح^(٤٨).

ويسمى الانسان بوصفه جزءا من الوحدة العضوية للكنيسة إلى مرحلة من الوجود أعلى من وجوده المنعزل المستوحش. ويقول «سولوفيف» إننا باعترافنا بالايمان الذى أقامته المجالس المسكونية ecumenical councils نقبل حقيقة مستقلة عن العقل الانسانى، وبقبولنا للسلطة الالهية لدرجات الرسل، نخضع لنظام اجتماعى لا تضعه الارادة الانسانية المتعسفة - إننا فى هذه الحالة ندعن للحقيقة كما ينزلها الله، وأخيرا فإننا بتلقينا للأسرار المقدسة نجد متبعا مقدسا لم تدنسه خطيئتنا، ونجد

(٤٧) «تاريخ الحكم الالهى ومستقبله»، ص ٣، ص ٣٠٢.

(٤٨) الأسس الروحية للحياة ص ٣، ص ٣٤٧.

بذرة خالدة جديدة كاملة «ومن الحق أنه ينبغي على الانسان لكي يتحكم تحكما عقليا في الطبيعة المادية ليحولها إلى وسط حتى من القوى الروحية والالهية العليا، أى إلى جسد الله - أن تنطوى ذاته فعلا على جنين هذا الجسد الالهى، وعلى بذرة الطبيعة الجديدة العليا وبذرة الحياة «الجسد الروحى». هذه البذرة من النقاء والنور، وهذا الشكل المطلق للمادة المتسامية، لا يوجد إلا في جسد المسيح فحسب، ولا نستطيع إلا عن طريق الاتصال به، أن نتلقى جنين هذه الحياة الجديدة التى تعطى لنا فيها نحن أيضا قوة المسيح (المسيطرة) على كل جسد»^(٤٩).

وقد عبر سولوفييف في صباه (١٨٧٣) عن الفكرة التالية في حديث له مع أصدقائه، وهى أن للانسان «جسدا» سماويا sideric، وأن هذا الجسد ليصيبه الضمور إذا امتنع عن الذهاب إلى التناول فترة طويلة من الزمن^(٥٠). وكما هى الحال دائما عندما يكون الأمر متعلقا بالاتحاد الكامل في الله، فإن هذا الاتحاد لا يمكن أن يقوم إلا على أساس خضوع الأعضاء لكل خضوعا «حرا». ومن ثم فإن الحكم الالهى الحقيقى لا يمكن إلا أن يكون حرا: إنه تحقق حر لاتحاد «لا إنقسام فيه ولا اضطراب «لقوتين»: القوة الروحية، والقوة الزمنية. وفي مثل هذا النظام الاجتماعى تسعى المسيحية لا إلى تحقيق «القداسة الشخصية فحسب، بل إلى تحقيق العدالة الاجتماعية أيضا»^(٥١).

وقد كرس «سولوفييف» جانبا كبيرا من الدراسة لمشكلات التنظيم المسيحى للمجتمع، وخاصة مشكلة الأمة، ولكن قبل أن نخوض في فلسفته «الاجتماعية» فلنفحص تعاليمه الخلصة بالأخلاقيات في المعاملات الفردية. ويقرر «سولوفييف» في محاضراته عن ناسوتية الله «أن الشخص الانسانى غير مشروط بصورة سلبية: فهو لا يرضى ولايستطيع أن يرضى بأية مضامين مشروطة محدودة» وليس هذا كل شىء، بل إن الشخص الانسانى مقتنع بأنه يستطيع أن يحقق اللاشرطية الايجابية وأنه يستطيع أن يملك «تمام الوجود» (ج٣ ص٢٣). وهذا التمام أو اكتمال الوجود هو الخير المطلق، ولا يفرض عليه شروط خارج نفسه، أى لا يفرض عليه شىء ناقص، بل على العكس، إنه هو الذى يضع الشروط لكل شىء، وهو الذى يتحقق عن طريقه كل شىء. وحقيقة عدم خضوعه لأى شرط تضمن نقاءه، وحقيقة وضعه الشروط لكل شىء

(٤٩) نفس المرجع ص٣، ص٣٥٠.

(٥٠) لوكيانوف: مجلة وزارة التربية، ١٩ يونيو سنة ١٩١٧.

(٥١) المثل الأعلى القومى الروسى ص٥، ص٣٨٤.

تضمن «تمامه»، وحقيقة أنه يتحقق عن طريقه كل شيء تضمن قوته وطابعه الفعال، «وما الدلالة الأخلاقية للحياة غير خدمة هذا الخير النقي الشامل القوي»^(٥٢).

ويفضي الخير الأخلاقي الكامل إلى الكمال المطلق الذي نجد فيه الخير والرفاهية والسعادة مرتبطة إرتباطا لا انفصام له. ومن الحق أن الخير الأخلاقي الكامل إذا استطاع الانسان تحقيقه تحقيقا كاملا فإنه بالضرورة رفاهية، والرفاهية «إذا أرادها الانسان ألا تكون خيالا ووهما فيجب أن تكون مشروطة بالخير، وهذا معناه تحقيق المطالب الأخلاقية» (فصل ٧ ص ٢٠٠). وهكذا ينبغي على الانسان للوصول إلى هذا الخير الشامل أن يرتفع إلى مستوى من «الوجود المكتمل»، وهذا لا يكون ممكنا للانسان إلا باتحاده الداخلي بما هو كل «بالضرورة» أي بالله (١٩٥)، وبغير هذا الاتحاد بالله، وبغير فعل الله الخلاق الذي يسميه اللاهوت «بالنعمة» grace، لا يستطيع الانسان أن يرقى إلى ذلك المستوى من الكمال الذي يؤمله للتأله، ولأن يصير عضوا في ملكوت الله (ص ٩ - ٢٤٩).

وقد دخل الله بنفسه العملية التاريخية الأرضية في صورة -إله الانسان - أي في صورة المسيح، إسهاما منه في كمال الانسان. «وعن طريق تعاليمه وحياته، مبتدئا بانتصاره على كافة مغريات الشر «الأخلاقي»، ومنتهيا ببعثه، أي بانتصاره على الشر الفزيائي، «أي على قانون الموت والفساد، فتح الله الانسان ملكوت الله للانسانية». بيد أن الله - الانسان ماهو إلا تحقق «فردى» لملكوت الله، بينما الغرض من تاريخ العالم هو التحقق «الشامل» universal لهذا الملكوت، أي «في الانسانية جمعاء»، ولابد من تحقيقها تحقيقا حرا خلال تجربة الانسانية الخاصة، ولهذا احتاج الأمر إلى عملية جديدة لتطور العالم المسيحي، وهو عالم تم تعميده، ولكن لم «يضع» المسيح بعد موضع التنفيذ» (٢٥٣).

وإلى جانب النعمة والمعونة الإلهية العالية على الطبيعة والمفروحة لعملية إكمال الانسان، هناك ثلاث صفات أخلاقية أولية تتصف بها الطبيعة الانسانية - تساعد الانسان هي: الخجل والشفقة والتبجيل. فالانسان يخجل من حيوانيته، فيشعر بالخجل الجنسي. ويشعر الانسان بالشفقة والتعاطف حيال الكائنات الحية، وبذلك «يبدى تضامنه معها، وهذا التضامن شرط ضروري للحياة الاجتماعية. أما شعور التبجيل فيعبر عن موقف الانسان الخاص من مبدأ أعلى «وبذلك يكون الجذور النفسية الفردية للدين» (الفصل الأول). وفي هذه المشاعر الثلاثة من الخجل والشفقة

(٥٢) «تبرير الخير»، الطبعة الثانية - ١٨.

والتبجيل يتبدى لنا موقف الانسان الخاص إزاء ماهو أدنى منه، وماهو فى مستواه، وما هو أعلى منه. وأساس هذه المشاعر الثلاثة وأساس كل الأخلاقيات واحد؛ إذ تتألف من الميل إلى بلوغ كلية *totalité* الوجود الانسانى الذى تتفكك نتيجة للتقسيم إلى جنسين، وإلى انفصال البشر إلى جماعات معادية أنانية، وإلى الابتعاد عن المركز المطلق للكون وهو الله (فصل ٧).

وقد أتى «سولوفييف» بعدد من الأفكار الأصلية عن الحب الجنسى، فاكتشف دلالة الحب الجنسى لا فى تكاثر الأنواع، مادام يمكن الوصول إلى هذا التكاثر، بل ضمانه فعلا فى المملكتين النباتية والحيوانية عن طريق التوالد غير الجنسى.^(٥٣)

ويعتقد «سولوفييف» أن مولد الأطفال عملية إجلاء جيل لجيل آخر.. إذ يعيش الأحفاد على حساب الأجداد.. ويعيشون بموت هؤلاء الأجداد. ويكمن الشر الأخلاقى فى الفعل الجسدى نفسه الذى نؤكد فيه طائعين الطريقة المظلمة التى تسلكها الطبيعة، وهى طريقة تبعث على «خجلنا» لما فيها من «عماء»، كما أنها تخلو من كل «شفقة» على الجيل الراحل، وهى «وقحة» لأن الجيل الراحل هو جيل آبائنا. «غير أن هذا الشر لا يخلو من عنصر من عناصر الخير. فالأطفال الذين ننجبهم قد لا يكونون مثلنا، بل أفضل منا»^(٥٤).

وربما ارتقى أبناؤنا إلى مستوى من الكمال يصبح فيه تكاثر الأنواع أمرا لاضرورة له، فقد يصبحون خالدين، ومن ثم يضمنون بقاء الأنواع. أما بالنسبة للانسان فإن للحب الجنسى دلالة أعلى من مجرد إنجاب الأطفال، إذ يحمل طابع الحب الفردى بين شخصين من جنسين متضادين ولكنهما متساويان باعتبار كل منهما شخصا، غير أن كلا منهما يملك صفات تختلف عن صفات الآخر تمام الاختلاف وفى الوقت نفسه يكمل أحدهما الآخر^(٥٥).

ويبدأ هذا الحب برؤية «صورة مثالية» للوجه المحبوب، فإذا تطور الحب تطورا كاملا أمكن أن يؤدى إلى امتزاج شخصين لى ينشأ عنهما شخص واحد مثالى. والاتحاد الحريين مبدأ الأنوثة والذكورة مع احتفاظ كل منهما بشكله الخاص، وبعد أن يتغلبا على عزلتهما وانفصالهما.. هذا هو الهدف المباشر الحقيقى للحب (٣٨٤). «وحل هذه المشكلة هو تبرير الفردية وخلصها بفضل التخلّى عن الأنانية» (٣٧٦)

(٥٣) م «عنى الحب»، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٥٤) «تبرير الخير»، فصل ٧، ص ٥.

(٥٥) «معنى الحب»، ص ٣٧٩.

وتتألف الأنانية من أن الذات حينما «تخلع على نفسها دلالة مطلقة، تنكر الاعتراف بهذه الدلالة للآخرين». غير أن الانسان لا يستطيع تحقيق قدرته المطلقة إلا بأن يزيل من وعيه ومن حياته الحدود الداخلية التي تفصله عن غيره من الناس» (٣٧٧). «وهذا معناه تحرير نفسه من الأنانية والقوة التي تفضي إلى هذا الحب»، وخاصة الحب الجنسي» (٣٧٨) ولا يعنى «سولوفييف» عند حديثه عن الحب الجنسي ودلالته الحقيقة «الوحدة الفسيولوجية» التي تؤدي إلى إنجاب الأطفال، والتي لا تستطيع إعادة وجود الانسان إلى كليته» (٣٩٣) وإنما يعنى «الوحدة» في الله» (٣٩٨) وهذا هو الحب الروحي «الأفلاطوني» الذي يحيل الرجل والمرأة المتحابين إلى شخص واحد حقيقي (٣٨٢) يستطيع الانتصار على الموت» إذ أن الروحية الحقيقية لمثل هذا الشخص الذي بلغ تمام وجوده هي الوقت نفسه «تحول وخلاص ويعث للجسد أيضا (٤٠٠) «وصورة الله ومشابته، وهي ما ينبغي أن يعود وضعه من جديد - لا تنتمي إلى نصف إنسان، أي إلى جنس واحد، وإنما تنتمي إلى الانسان بأكمله، أي إلى الوحدة الايجابية بين مبدأى الذكورة والأنوثة، وهذا هو التزاوج الحقيقي - دون مزج الشكل الخارجى ذلك المزج الذي يعد مسخا - ودون انقسام خارجي - الذي يعد نقصا وبداية للموت»^(٥٦).

والخير الكامل الذي ينبغي أن نسعى إليه، ليس خيرا لشخص واحد منفصل، بل للانسانية جمعاء، ومن الممكن الوصول إليه خلال العملية التاريخية لبلوغ الكمال «وتتطلب روح الله في الانسانية - أو بعبارة أخرى - مملكة الله، تتطلب لتحقيقها الحقيقي أكمل نظام اجتماعي، وهذا النظام يفرض مضمونه تاريخ العالم»^(٥٧).

والمجتمع في نظر «سولوفييف» - عبارة عن شخص كبير مكتمل، والشخص ماهو إلا مجتمع محدود مركز، ومن ثم فإن «كل درجة من درجات الوعي الأخلاقى تؤدي حتما إلى تحقيقها الشخصى والاجتماعى، وبالتالي يمكن أن يصبح المجتمع تحقيقا تاما وشاملا للأخلاق». والدولة «من حيث دلالتها الأخلاقية عبارة عن «شفقة جماعية منظمة» (٥٥٠). والقانون في نظر سولوفييف - هو أدنى درجات، أو الحد الأدنى من الأخلاقية» (٤٦٠) «القانون هو المطلب الاجبارى لتحقيق حد أدنى محدود من الخير والنظام بحيث لايسمح لمظاهر معينة من الشر بالوقوع» أما المثل الأعلى للخير الكامل فهو ماتكشف عنه المسيحية: ويتألف هدف العملية التاريخية في مهمة الاسهام في تحويل «الوسط الشخصى والاجتماعى الذى نعيش فيه تحويلا تاما مهتدين بروح المسيح» (٣١٢).

(٥٦) «دراما حياة أفلاطون»، ج٨، ص ٢٢٤.

(٥٧) «تبرير الخير»، فصل ٨، ص ٢٢٤.

ويحل «سولوفييف» مشكلة العلاقة بين الشخص المنفصل وبين المجموع عن طريق اختياره كمقدمة لهدف العملية التاريخية مأخوذاً على أنه التحقق الجماعي للخير. ويقول : «يجب أن تتجاوب درجة خضوع الشخص للمجتمع مع درجة خضوع المجتمع نفسه لفكرة الخير الأخلاقي. ويغير هذا لاثمارس البيئة الاجتماعية أية حقوق على الشخص الفردى» (ج ٧ - ٣٢٨)، وكل إنسان كائن أخلاقي أو شخص، فهو يملك بغض النظر عن نفعه للمجتمع كرامة مطلقة، وحقا مطلقا للوجود، ولتنمية قواه الايجابية تنمية حرة. وكل فرد عبارة عن شيء فريد لانظير له، ولهذا ينبغي أن يكون غاية في ذاته لا وسيلة أو أداة فحسب، وهذا الحق الذى يملكه الشخص مطلق أساسا «(٣٣٣) والنمو الحر للإنسان شرط أساسى لعملية الاكمال إلى حد أن القانون يسمح للناس بأن يكونوا أشرارا، فلا يتدخل في اختيارهم الحر للخير أو للشر، كل مايصنعه لصالح الجماعة هو أن يمنع الرجل الشرير من أن يكون «صانعا للشر» أى خطرا على وجود المجتمع نفسه.

ولابد للدولة المسيحية من «سياسة مسيحية»: وموضوعها من حيث العلاقات الدولية هو «التقارب السلمى بين الشعوب». والصيغة التى يضعها «سولوفييف» للعلاقات بين الأمم تنطوى على حل كامل مطلق للمشكلة، ولا عجب في ذلك لأنها تطبيق مباشر للوصية التى أوصى بها المسيح من حب الآخرين، وحب للشعوب الأخرى: «أحبوا الأمم الأخرى، كما تحبون أمتكم»^(٥٨).

ويفسر سولوفييف هذا المطلب بأنه لا يقتضى تشابها نفسيا في الشعور، وإنما يقتضى «المساواة الأخلاقية» للموقف الإرادى: فعلى أن أريد الخير الحقيقى لجميع الشعوب الأخرى، كما أريد هذا الخير لشعبى: وهذا «الحب للإرادة الخيرة هو نفسه لسبب بسيط وهو أن الخير الحقيقى واحد غير منقسم. وليس من شك أن هذا الحب الأخلاقى مرتبط أيضا بالفهم النفسى وبالاقراراف بجميع الخصائص الايجابية في الأمم الأجنبية. فإذا تغلبنا بإرادتنا الأخلاقية على العداء القومى الجاهل الذى لا معنى له، فإننا نتعلم كيف نفهم ونقدر الأمم الأخرى، ثم نبدأ في حب تلك الأمم. وعندما يصبح مثل هذا الموقف قاعدة فعلية، تبقى «المميزات» القومية على ماهى عليه، بل إنها تزداد وتصبح أكثر علانية، ولا تختفى غير «الخلافات» القومية والاهانات التى تؤلف العقبة الرئيسية في طريق التنظيم الأخلاقى للإنسانية.

ويستطيع «سولوفييف» أن يتوسع في وصية المسيح بحب الجار حتى تشمل علاقات الشعوب بعضها البعض الآخر. إذ كان يعتبر كل شعب «صورة خاصة للمضامين الكلية عاشا في هذا المضامين ممثلا بها، مجسدا لها، للشعب معين بالذات، بل

(٥٨) (تبرير الخير) ج ٧ ص ٣٧٤.

للشعوب جميعا» (٣٦٢). وقد استطاع «سولوفيف» أن يوضح هذا الرأى بأمثلة رائعة استعارها من تاريخ معظم الأمم الأوربية. (الفصل الرابع عشر).

وينبغى تحقيق السياسة المسيحية داخل كل أمة، كما ينبغى أن يكون هدفها الذى نسعى اليه فى مجال العلاقات الاقتصادية هو القضاء على العبودية الاقتصادية واستغلال الانسان لأخيه الانسان، وتحقيق تنظيم عادل للعمل والتوزيع.. إلخ. ، وفى مكافحة الجريمة ينبغى أن نحاول إصلاح المجرمين، وإنشاء هيئات إصلاحية مناسبة إلخ (٥٩).

ويحتاج الأمر فى خلق ثقافة مسيحية وإقامة حكم إلهى حر، إلى مركب عضوى من المبادئ الروحية الايجابية فى الشرق والغرب. والخطوة الأولى فى هذا الاتجاه يجب أن تكون إعادة الوحدة بين الكنيسة الشرقية التى تملك ثروة من التأمل الصوفى، وبين الكنيسة الغربية التى خلقت قوة روحية عالية على القومية، ومستقلة عن الدولة وإعادة توحيد الكنيسة بقوة الدولة السياسية التى تخضع لسلطة الكنيسة الأخلاقية، سيضع الأساس للحكم الإلهى الجامع.

ويمكن أن نقيم العلاقة بين الحكم الإلهى الحر وبين التاريخ الماضى للانسانية إذا فحصنا «القوى الأساسية الثلاث» التى تتحكم فى التطور الانسانى. وإحدى هذه القوى جاذبة centripetal، وغايتها إخضاع الانسانية لمبدأ أعلى واحد، وإزالة كل تعدد فى الأشكال الخاصة، وكبت حرية الحياة الشخصية؛ والقوة الثانية «طاردة» centrifugal، إذ تنكر أهمية المبادئ العامة الموحدة. والنتيجة للفعل المتطرف للقوة الأولى هى «سيد واحد وحشد ميت من العبيد» والتعبير المطلق عن القوة الثانية هو على العكس من ذلك: «الأنانية العامة والفوضى وكثرة من الوحدات المنفصلة دون أى رابطة داخلية»؛ والقوة الثالثة تمنع المضمون الايجابى للقوتين الأوليين، وتخلصهما من التطرف، وتوفق بين وحدة المبدأ الأعلى وبين التعدد الحر للأشكال والعناصر الخاصة، وبذلك تخلق الطابع الكلى للجهاز العضوى الانسانى الكلى، وتمنحه حياة داخلية سليمة» (٦٠).

«والقوة الثالثة التى تمنح للتطور الانسانى مضمونه المطلق لايمكن إلا أن تكون تنزيلا من عالم إلهى أعلى، والأمة التى عليها أن تظهر هذه القوة ينبغى أن تقوم بدور الوسيط بين الانسانية والعالم؛ وأن تكون أداتها الحرة الواعية. كما ينبغى

(٥٩) «تبرير الخير»، الفصول ١٥، ١٦، ١٩.

(٦٠) «ثلاث قوى» (خطاب ألقى سنة ١٩٧٧) ج١، ص ٢١٤.

ألا يكون لمثل هذه الأمة واجب واحد محدد خاص، فهي ليست مطالبة بأن تخلق أشكالاً وعناصر من الوجود الانساني، بل أن تخرج روحاً حياً، وأن تهب الحياة والطابع الكلي لانسانية مفككة مخدرة وذلك عن طريق اتحادها مع المبدأ الإلهي الخالد. ويمثل هذا الشعب لاحتاج إلى امتيازات خاصة أو إلى قوة خاصة أو أية مواهب خارجية، لأنه لا يفعل من تلقاء نفسه، ولا يحقق واجبا خاصا به. كل ما هو مطلوب من هذا الشعب الذي هو حامل للقوة الإلهية الثالثة هي أن يكون حراً من كل تحديد أو تحيز، وأن يسمو بنفسه على الاهتمامات المتخصصة الضيقة، وألا يؤكد نفسه بطاقة مفرطة في مجال أدنى من النشاط والمعرفة، وأن يكون مستخفا بهذه الحياة واهتماماتها الحقيرة. ويجب أن يؤمن إيماناً تاماً بالواقع الوضعي للعالم الأعلى، وأن يكون خاضعاً له. وليس من شك أن هذه الصفات يتحلى بها الجنس السلافي وخاصة الشعب الروسي، وماله من طابع قومي»^(٦١).

ويأمل «سولوفييف» إذن أن يضع السلافيون - وخاصة روسيا - أسس الحكم الإلهي الحر. ويحاول أيضاً إثبات ذلك بحجج ذات طبيعة أقل عمومية فيقول: «إن الشكل الخارجي للشعب.. شكل الخادم، ووضع روسيا البائس من الناحية الاقتصادية ومن النواحي الأخرى، كل هذا بدلاً من أن يكون حجة ضد رسالة هذا الشعب، فانه في الواقع يؤكدها، إذ أن القوة العليا التي ينبغي على الشعب الروسي أن يقدمها لبنى البشر ليست من هذا العالم، ولا شأن لها بالثراء الخارجي أو النظام. إن الرسالة التاريخية العظمى التي تضطلع بها روسيا والتي تستمد واجباتها المباشرة أهميتها منها، رسالة دينية بأسمى ما في هذه الكلمة من معان»^(٦٢).

والحق أن المثل الأعلى للشعب الروسي ذو طبيعة دينية، وإنه ليجد تعبيره في فكرة روسيا المقدسة، وقد ثبتت تاريخياً قدرة الشعب الروسي على الجمع بين المبادئ الشرقية والغربية بنجاح إصلاحات بطرس الأكبر. والقدرة على انكار الذات القومية - وهذا أمر ضروري للاعتراف بالبابا على أنه رئيس الكنيسة الجامعة - هذه القدرة الكامنة في الشعب الروسي، كما نشاهد هذا ضمن أشياء أخرى منها دعوة الفارانجيين. وقد عبر «سولوفييف» عن هذه الصفة المميزة للشعب الروسي عندما قال: «إنه من الأفضل التخلي عن الوطنية لا عن الضمير» وكان يقول إن الرسالة الحضارية للأمة

(٦١) «ثلاث قوى»، ج١، ص ٢٢٤، «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة»، ج١، ص ٢٥٩.

(٦٢) نفس المرجع ٢٢ و٥٠.

العظيمة ليست «امتيازاً» وينبغي ألا «تسيطر»، بل أن «تخدم» الشعوب الأخرى،
والبشرية جمعاء. (٦٣)

ولم تنحط نزعة «سولوفييف» السلافية مطلقاً لتصبح قومية ضيقة الأفق. وفي التسعينات اعتبره البعض أنه انضم إلى معسكر الداعين إلى الغرب، فقد ندد تنديداً عنيفاً في سلسلة من المقالات بأنصار النزعة السلافية الذين شوهوا صورتها الأصلية، وهو يتحدث في مقاله «أصنام ومثل عليا» الذي كتبه عام ١٨٩١ عن «تحول المثل العليا المسيحية السامية الشاملة إلى أصنام فظة محدودة لوثنيتنا الحديثة، فقد كان الشعور بأن لروسيا رسالة تؤديها هو الفكرة الرئيسية لأصحاب النزعة السلافية القدامى، غير أن هذه الفكرة، في صورة أو في الأخرى كان يتقاسمها كثير من الناس، فكان لها طابع صوفي ديني عند البولنديين (توفيانسكى) Towianski، وعند بعض الحالمين الفرنسيين في العقدين الثالث والرابع (ميشيل، فنتر، إلخ). فما هي العلاقة بين هذا الشعور القومي بالرسالة (التبشير القومي) وبين الفكرة المسيحية الحقيقية؟ إننا لن نقول إن ثمة تناقضاً في المبدأ بينهما، فالمثل الأعلى المسيحي الصحيح يمكن أن يتخذ هذا الشكل من التبشير القومي، ولكنه يصبح حين ذاك «قابلاً للتحويل في يسر شديد (إذا شئنا استعمال تعبير الكتاب الكنسيين) فمن الممكن تحويله بسهولة إلى صنم لقومية معادية للمسيحية، وهذا ماحدث فعلاً» (٦٤).

وفي هذا المقال نفسه يتحدث «سولوفييف» - في الوقت الذي يدعوه فيه إلى حرية الشعور وحرية التفكير، وهما المبدأان اللذان يعتبرهما دعاة النزعة السلافية القدامى «علامة مميزة على الايمان الأرثوذكسى» - يتحدث عن قصيدة «تيوتشيف» Tiuchev التي يخاطب فيها نفسه بذلك الاتهام المرعد التالي الموجه إلى البابوية في شخص «بيوس التاسع»:

«إن انهياره لن يكون بالسيف الأرضي الذي ظل يملكه سنوات عديدة، بل بقوله الذي يحمل في طياته الهلاك بأن حرية الضمير ما هي إلا هذيان» (٦٥).

وكان «سولوفييف» يكافح في مؤلفاته كل تشويه للمثل الأعلى المسيحي عن الانسجام العام، كما كان يناضل أيضاً كل المحاولات التي يبيذلها الانسان لارضاء

(٦٣) «السياسة المسيحية» ج٤، ص٣.

(٦٤) نفس المرجع - ج٥ - ص٣٥٧.

(٦٥) نفس المرجع - ج٥ - ص٣٦٨.

غروره تحت ستار زائف من خدمة قضية نبيلة، ومن أمثلة ذلك الغايات التي تسعى إليها النعرة القومية. ويخبرنا «سولوفيف» إن عددا كبيرا من الأشخاص يعتقدون أنهم لكي يخدموا المصالح الوهمية لشعبهم، فإن كل شيء مباح والغاية تبرر الوسائل، والأسود يتحول إلى أبيض، والأكاذيب مفضلة على الحقيقة، والعنف يمد ويؤخذ على أنه شجاعة.. وهذا قبل كل شيء إهانة لتلك القومية نفسها التي نريد خدمتها. والواقع «أن الشعوب تزدهر وتسمو عندما لاتخدم مصالحها الخاصة كهدف في ذاته بل عندما تسعى إلى خيارات مثالية أسمى وأعم». (٦٦) وكتب «سولوفيف» في مقال له تحت عنوان « ما هو المطلوب من حزب روسي؟» مستندا على مايمتاز به الشعب الروسي من ضمير شديد الحساسية، فقال «إذا تحول فجأة جيراننا الصينيون فبدلا من تخدير أنفسهم بالأفيون الهندي، طاب لهم أن يأكلوا عشب الغراب السام الذي تزخر به غابات سيبيريا، فمن المؤكد أننا سنجد من المتعصبين الروس الذين سيريدون في غمرة حماسهم للتجارة الروسية أن تقنع روسيا الحكومة الصينية - بإباحة دخول عشب الغراب المسموم إلى الإمبراطورية السماوية.. ومع ذلك فإن كل روسي عادي سيقول إنه أيا كانت الحيوية التي تنطوى عليها مصلحة ما، فإن شرف روسيا جدير أيضا بشيء ما، وهذا الشرف - وفقا للمستويات الروسية - يمنع أية صفقة مريبة من أن تصبح قضية من قضايا السياسة القومية» (٦٧).

وكان «سولوفيف» يحلم - شأنه في ذلك شأن تيوتشيف - بأن تصبح روسيا ملكية مسيحية، ولكنه كتب بلهجة مفعمة بالقلق قائلاً: «إن الحياة الروسية لم تحدد نفسها بعد تحديدا كاملا، فما زال يمزقها الصراع بين مبدأ النور ومبدأ الظلمة. ولكن دع روسيا تصبح مملكة مسيحية - دون أن تضم القسطنطينية - مملكة مسيحية بكل ما في الكلمة من معنى - أي مملكة العدالة والرحمة، وسيضاف كل شيء عن يقين إلى هاتين الصفتين» (٦٨).

وكان «سولوفيف» يرى والأسى يعتصر قلبه أن مبدأ الظلام نشط في عصره، سواء في مجال العمل أو في مجال الأيديولوجي. ففي مجال العمل ينعكس ذلك في برنامج الحكومة الروسية الذي وضعته لفرض الحكم الروسي على أراضي الحدود؛ أما في المجال الأيديولوجي فيتمثل مبدأ الظلام في كتاب «ن. ي. دانييلفسكي» بعنوان: «روسيا وأوروبا». وقد كان «دانييلفسكي» إرهابا لاشبنجلر؛ إذ نبذ فكرة وحدة البشر،

(٦٦) تبرير الخير ص ٣٥١.

(٦٧) روسيا والمشكلة القومية، ج ١، ص ٦٩.

(٦٨) شعر تيوتشيف، ج ٦، ص ٤٦٩.

ووضع نظرية الأنماط الحضارية - التاريخية للإنسانية، وجعل بين هذه الأنماط من الاختلاف العميق بحيث لا يمكن نقل المبدأ الحضارى لنمط من الأنماط إلى نمط غيره. وأعلن «سولوفييف» أن مثل هذه النظرية تؤدي إلى انحطاط المطالب الأخلاقية القائمة أمام الشعوب بواسطة النزعة المسيحية الشاملة Christian Universalism، وينبغي على كل شعب وفقا لهذه النظرية الأخيرة أن يخدم البشرية جمعاء؛ وللدفاع عن النزعة المسيحية الشاملة أخضع «سولوفييف» كتاب «دانيلفسكى» لنقد عنيف استغرق عددا من المقالات^(٦٩).

وظهر أن دعاة النزعة السلافية هم أنصار الأثرة القومية، وانتقد «سولوفييف» هذه الحركة أيضا في عدد من المقالات، وقد انعكس هذا النقد أقوى انعكاس في إحدى هذه المقالات بعنوان: «النزعة السلافية وانحلالها» فأشار إلى أن مؤسسى النزعة السلافية وهم «كيريفسكى» Kireyevsky و«خوميياكوف» Khomiakov و«ك. أكساكوف» K. Aksakov قد «شنتوا صراعا تقدما حرا ضد الشرور الفعلية الموجودة في روسيا خلال عصرهم» ودافعوا عن «مبدأ الحقوق الإنسانية وعن القيمة الأخلاقية المطلقة للشخص المستقل بذاته، وهذا مبدأ مسيحى»، وهى «من ناحية التطور التاريخى فكرة أوربية غربية في أساسها» (١٦٣). ووضع «خوميياكوف» نظرية تتعلق بنظام الحياة الدينية عبر عنها في الصيغة التالية: «الكنيسة بوصفها مركب من الاتحاد والحرية في الحب»؛ ولكنه جعل تصويره المثالى معارضا لسوء الحظ للكاتوليكية والبروتستانتية، وفعل ذلك بطريقة توحى بأن مثله الأعلى قد تحقق فعلا في روسيا، بينما الواقع هو أن الكنيسة الروسية قد انحدرت إلى «وظيفة من وظائف هيئة الدولة» (١٧٠). والعيب الأساسى في النزعة السلافية هو أنها لم تضع أساسا لتعاليمها مثلا أعلى يمكن بلوغه في المستقبل، ولكنها مجدت ماضى روسيا القديمة.. والدولة المسكوفية. وقد عرف «سولوفييف» هذه الدولة بأنها ذات ماهية تترية بيزنطية (١٩٤ ح) وهذا الخطأ الذى وقعت فيه النزعة السلافية كان سببا في انحلالها الذى حدث خلال فترة توسعها الأخير. ويحدد «سولوفييف» ثلاث مراحل متعاقبة في النزعة السلافية:

١ - «عقيدة الشعب الروسى بوصفه الحامل الرئيسى للحقيقة الجامعة» (دعاة النزعة السلافية القدامى).

(٦٩) انظر «روسيا وأوروبا» الأصل الألمانى والنسخة الروسية... إلخ.

٢ - عقيدة الشعب بوصفه حاملا لقوة أولية مستقلة عن الحقيقة الجامعة (كاتكوف)، وأخيرا:

٣ - عقيدة الفروق القومية والصفات التاريخية الشاذة التى تفصل الشعب الروسى عن البشرية المتحضرة، أى عقيدة الشعب الروسى القائمة على السلب المباشر لأية فكرة عن الحقيقة الجامعة (ياروش Yarosh وغيره) (ج ٥ - ج ٢٠٦).

وقد حدد «سولوفييف» فى رسالة بعث بها إلى ستاسيوليفتش - تفكك النزعة السلافية فى هذه الكلمات: «أعتقد أن النزعة السلافية القديمة مزيج من عدة عناصر متنافرة، وخاصة هذه العناصر الثلاثة: البيزنطية، والليبرالية (التحررية)، ووطنية البطون. أما النزعة شبه السلافية التى تحيا فى عصرنا الحاضر، فإن كلا من هذه العناصر قد ظهر منفصلا وأخذ يتجول مستقلا بنفسه كأنف «الماجور كوفالوف»، إذ وجد العنصر البيزنطى دعائه من «ت. فيلييوف» T. Filipov و«ك. ليونتييف» K. Leontiev ووجد الاتجاه الليبرالى أنصاره فى «أ. ميللر» O. Miller وخاصة فى البروفسور لامانسكى Lamansky الذى استبقى من النزعة السلافية اسمها فحسب. أما بالنسبة لوطنية البطون الخالية من كل مزيج أيديولوجى، فقد انتشرت انتشارا واسعا فى أدنى مستوياتنا، ويمثلها تمثيلا فرديا كتاب مثل صديقى «ستراخوف» Strakhov الذى ينتسب عقله انتسابا تاما إلى الغرب المتعفن والذى يضع معدته وحدها على مذبح أرض الوطن» (٧٠).

وكان «سولوفييف» يحلم بأن تؤدى العملية التاريخية فى النهاية إلى إنشاء مدينة إنسانية مثالية، أى حكومة إلهية عالمية حرة، وقد أوحى إليه هذا الحلم تفأوله الاجتماعى. وفى كتابه «تبرير الخير» يصف العملية التاريخية وكأنه يؤمن بالتقدم الأخلاقى والاجتماعى المباشر. فكتب قائلا: منذ اليوم الذى اتحد فيه الناس الذين ينتمون إلى قوميات وطبقات متباينة اتحادا روحيا لتبجيل متسول جليلى Galilean غريب عنهم أعدم باسم المصالح القومية والطائفية كما يعدم المجرمون.. منذ ذلك اليوم تم القضاء «داخليا» على الحروب العالمية والعصيان الاجتماعى وإعدام المجرمين» ومن القرن الخامس عشر، ولا سيما منذ نهاية القرن الثامن عشر، يلمح «سولوفييف» تقدما سريعا حاسما فى الطريق الذى اختطته المسيحية.

وقد كان «سولوفييف» على وعى حاد بكل تحريف فى الحقيقة الإلهية، وينعكس هذا الوعى انعكاسا واضحا فى الفقرات التى تزخر بها مقالاته وكتبه المخصصة

لتاريخ الانسان، أو تاريخ البشرية من زاوية موقفه أو موقفها إزاء الخير المطلق، ولهذا يجب أن تقرأ هذه المؤلفات بعناية تامة، ولا أستطيع أن أذكر هنا غير بعض هذه المؤلفات. ففي «حياة أفلاطون الدرامية» يبين «سولوفييف» في صيغة مقتضبة واضحة عظمة سقراط، والتأثير الذي تركه موت هذا الرجل العادل في حياة «أفلاطون». ويبين «سولوفييف» أيضا أن «أفلاطون» لم ينجح في حل مشكلة الخير المطلق. ويتحدث «سولوفييف» في مكان آخر عن مصير «أسبانيا» التاريخي، ويفسر انحلال القوة الأسبانية بخيانة هذه الدولة المثلثة - أي الخيانة للمسيحية، فبعد أن انتصرت أسبانيا على المغاربة، امتلأت حقدا على «الكفرة» وركبها الغرور القومي، واختارت لها هدفا أسمى هو الوصول إلى الوحدة القومية وإلى القوة.^(٧١)

ووصف «سولوفييف» في خطبة كتبها للاحتفال بيوبيل الشاعر البولندي «متزكفتش» Mitzkevich السجية النبيلة التي امتاز بها التطور الروحي للشاعر البولندي العظيم. ومن مقالات «سولوفييف» الهامة أيضا مقالاته التي كتبها عن «مصير بوشكين» وعن «لرمنتوف»، وفي تلك المقالات الأخيرة يتحدث عن صراع هذا الشاعر العظيم التعس الحظ ضد الله.

وأفصح «سولوفييف» في سلسلة مقالاته التي كتبها تحت عنوان «المثل الأعلى القومي الروسي» عن عدة أفكار شائقة تتعلق بدوستوفسكي، فقال: «إن دوستوفسكي قد أدرك حقا في لحظات إلهامه المثل الأعلى الانساني الذي يتطلع إليه شعبنا (جـ - ص ٣٨١). وفي الكلمة التي ألقاها «دوستوفسكي» عن «بوشكين» أعلنت الصيغة الخاصة بالمثل الأعلى الروسي والمسيحي الذي يشمل ويوحد ويوفق بين كل شيء في وقار عظيم». غير أن «سولوفييف» لا يستطيع أن يوافق «دوستوفسكي» في هجماته على اليهود والبولنديين والفرنسيين والألمان، وعلى أوروبا كلها، وعلى الأديان كافة، ويفسر «سولوفييف» هذه الثنائية في تصورات «دوستوفسكي» بأنه «كان في مجال الأفكار صاحب رؤية وفنانا أكثر من أن يكون مفكرا منطقيا متسقا مع نفسه» (٣٨٢). ويعتقد «سولوفييف» أن الشعوب والأجناس جميعا أعضاء في «ناسوتية الله»، وكل شعب يخدم بطريقته الخاصة هدف الايمان المسيحي ألا «وهو توحيد العالم كله في جسد حي واحد، هو جسد (ناسوتية الله)»^(٧٢).

(٧١) نيميسيس (ومعناها الانتقام الالهي)، ج ٨ ص ١٢٥.

(٧٢) «القومية وشئون روسيا القومية» ج ص ٢٥.

واهتم «سولوفييف» - من وجهة النظر هذه - اهتماما خاصا بشخصية الشعب اليهودى ومصيره. فلماذا تجسد الله - الانسان الذى هو السيد المسيح فى شخص يهودى؟ ويجيب «سولوفييف» على هذا السؤال بما يلى: «إن الطابع القومى لليهود يمثل كلا ووحدة داخلية، وذلك على الرغم من أن ثلاث سمات مميزة لليهود تبدو لأول وهلة متنافرة فيما بينها: «فاليهود يملكون أولا وقبل كل شىء عاطفة دينية عميقة تجاه الههم، وهذه العاطفة تنطوى على التضحية بالذات تضحية كاملة، وثانيا: يملك اليهود وعيا ذاتيا متقدما جدا، وإدراكا ذاتيا وروحا مستقلة وافعالا مستقلة، وكل يهودى يشعر شعورا حادا ويدرك «الأنا القومية» و«الأنا العائلية» و«الأنا الشخصية» وأخيرا؛ فإن السمة الثالثة المميزة لليهود هى ماديتهم المتطرفة بأوسع معانى هذه الكلمة «أى الطابع الحسى لتصورهم عن العالم»^(٧٣).

فأين الصلة بين فكرة إسرائيل الدينية.. النزعة الفعلية الانسانية المستقلة وبين النزعة المادية اليهودية؟ إن الله - وفقا للتصور اليهودى - هو «الشخص أو الأنا المطلق، والدين ليس عبادة القوى الشيطانية العمياء، وإنما هو تفاعل شخصى بين الله والانسان، تحالف أو ميثاق بين كائنين، وهذان الكائنان ليسا متساويين ولكنهما من الماهية ذاتها من الوجهة الأخلاقية» (٣٩٤) والدين الالهى الانسانى الحقيقى أو الدين اليهودى - المسيحى هو الذى يؤدى إلى الطريق السلطانى المباشر الذى يجرى بين خطئين متطرفين من أخطاء الوثنية: فالانسان الوثنى إما أنه مستغرق فى الله (الهند) أو أن الله نفسه قد استحال إلى ظل له (اليونان وروما) «والله القوى المقدس» يختار رجلا قويا قادرا على مجالדתه. والله المقدس يتحد مع الانسان الذى يملك القدسية، والذى يستطيع القيام بفعل أخلاقى فعال «هذا الانسان فحسب هو الذى يمكن أن يصبح «صديقا لله» (٣٩٥) واليهودى الذى يرى فى الله المثل الأعلى لكل كمال «بأن يطالب بأن يتجسد هذا المثل الأعلى على الأرض» وفى نشيد القيامة الذى يتحدث عن قدوم المسيا Messiah يصلى اليهودى قائلا: «يارب يا قدير.. ابن معبدك قريبا وتوا، توا فى أيماننا، وأقرب ما فى الامكان ابن الآن.. ابن الآن.. ابن الآن معبدك قريبا» وفى هذه اللفظة على تجسيد ما هو إلهى فوق الأرض نكتشف الخيط الهادى لفهم النزعة المادية اليهودية، وينبغى علينا أن نميز ثلاثة أنواع من المادية: العملية، والعلمية - الفلسفية، والدينية. فالمادية العملية نتيجة «لسيطرة الجانب الأدنى من الطبيعة البشرية على أفراد معينين، سيطرة الاهتمامات الحسية على

(٧٣) «تاريخ الحكم الالهى ومستقبله» - ص ٣٩٢.

الاهتمامات الروحية. وعندما يتحول سلب الوجود الروحي إلى مبدأ، فإن «المادية العملية تصبح نظرية، أى علمية - فلسفية» (٣٩٧). وكلا هذين الجانبين من المادية يوجد عند جميع الشعوب؛ بيد أن هناك نوعا خاصا من المادية كان فطريا دائما في الروح القومية لليهود - «إنها مادية تختلف اختلافا اساسيا عن النوعين الأولين وسأدعوها إجمالا ودون دقة بالمادية «الدينية» وتتألف من «أن اليهودى يطلب من كل فكرة ومن كل مثل أعلى تجسيدا مرئيا محسوسا، كما يتوقع من كل فكرة ومن كل مثل أعلى نتائج نافعة مفيدة». إن اليهودى يؤمن بالروح.. ولكنها الروح التى تنفذ فى كل شىء مادى، والتى تستخدم المادة بوصفها وعاء لها وأداة» (٣٩٨) والتاريخ الدينى لليهود موجه بأكمله لا إلى إعداد الأرواح المقدسة فحسب، بل إلى إعداد الأجسام المقدسة أيضا لاله إسرائيل (٣٩٩) وهذا هو السبب فى أن الشعب اليهودى هو شعب الله، ولهذا السبب ولد المسيح فى أرض اليهود (٤٠٠) وعلى الرغم من المادية الثعبانية التى تمتاز بها طبيعة الشعب اليهودى وعلى الرغم من الشكلية الجذامية التى تتصف بها عقليته، فإنه ما برح شعب الله، ذلك أنه فى أعماق روحه يريد فى قوة وفى تمام أكثر من أى شعب آخر التجسيد الكامل للفكرة الالهية» (٣٩١). وعلى ذلك: «فإنه فى التحقق المقبل للمسيحية، سيضطلع اليهود بدور بارز خاص وفقا لما قاله القديس بولس» (ج ٤ ، ٥).

وفى الكتابات المعادية للسامية نجد تلميحات كثيرة لقواعد السلوك الأخلاقية التى ينصح بها التلمود. وقد كتب «سولوفيف» مقالا بعنوان: «التلمود والمناظرات المعاصرة فى النمسا وألمانيا» وفيه يبين كيف أن مثل هذه الاتهامات تقوم على غير أساس (ج ٦). وعلينا نحن المسيحيين أن نتذكر أن الوصيتين الرئيسيتين اللتين لخص فيهما المسيح تعاليمه كلها: أحب ربك أكثر مما تحب نفسك، وأحب جارك كنفسك - مأخوذتان من العهد القديم.

ويؤكد بعض المسيحيين أن اليهود بعد صلب المسيح لم يعودوا يعبدون الله بل يعبدون الشيطان، وهؤلاء المسيحيون يتناسون أن المسيح نفسه قال: «من قال كلمة على ابن الانسان يغفر له: وأما من قال على الروح القدس، فلن يغفر له، لا فى هذا العالم، ولا فى الآتى» (متى ١٢، ٣٢) وأعتقد أن الشك القائم على غير أساس فيما يتعلق بصلاة الآخرين خطيئة فى حق الروح القدس.

وكان «سولوفيف» يقول عن نفسه فى كثير من الأحيان إنه يهودى، تلميحا منه إلى رغبته الحارة لا فى اكتشاف الحقيقة الالهية نظريا فحسب، بل لالاسهام أيضا فى

تجسيدها على الأرض، وهكذا كتب إلى ستراخوف قائلا «إن ثقافتنا المشتركة وهي ثقافة روسية خالصة (بسبب أصولنا الكنسية) لا تمنعك من أن تكون صينيًا ولا تمنعني أنا من أكون يهوديًا». وقد صلى «سولوفيف» قبل وفاته للشعب اليهودي.

وكان «سولوفيف» ينوي بعد أن وضع مذهبا في الأخلاق، أن يضع مذهبا في علم الجمال، وفي نظرية المعرفة، غير أن الموت عاجله، فلم يحقق هذا المشروع. ومهما يكن من أمر فقد أتاحت له الفرصة في مرحلة مبكرة للتعبير عن أفكاره الأساسية التي تتعلق «بالجميل». وقد فعل ذلك أساسا في مقالتين هما «الجميل في الطبيعة» و«الدلالة العامة للفن». وكان يتصور الشيء الجميل على أنه قيمة مطلقة من قيم الوجود، ويرى فيه على وجه الدقة «تجسيدها للفكرة»^(٧٥) والفكرة أو «الجانب النبيل من الوجود» هو «الحرية الكاملة للأجزاء المركبة في الأحدية المطلقة للكل»^(٧٦) والفكرة التي نتصورها تصورا واقعيا في الوجود الحسى هي «الجميل»^(٧٧)، وبعبارة أخرى، الجمال هو الخير، وهو الحقيقة وقد تجسدت في الوجود المادى. والغاية العليا للفن هي علم الخوارق Theurgy أى الخلق وفقا لارادة الله، التي هي على وجه الدقة «خلق روحى كلى»^(٧٨) يتحقق فيه الخير المطلق والحقيقة والجمال.

وشرع «سولوفيف» في وضع نظريته في المعرفة من سنة ١٨٩٧ إلى سنة ١٨٩٩، ولكنه لم يكتب غير ثلاث مقالات صدرت في المجلد الثامن من «مجموعة مؤلفاته»، وهذه المقالات ظهرت تحت عنوان «الفلسفة النظرية» وفي هذا العمل أنكر «سولوفيف» جوهرية substantiality الأنا الفردية، وتحدث في الجزء الأخير من فلسفته النظرية عن «الأنا» المفكرة التي تتمثل الحقيقة وكأنها تنتمى إلى ذات أعلى من الفردية^(٧٩). وفي المقال الذى كتبه تحت عنوان «إبستمولوجيا النزعة الحدسية» تناولت بالنقد فكرة «سولوفيف» عن الجوهرية.

وبدل تصور «سولوفيف» للدين على أنه لم يكن أرثوذكسيا أو كاثوليكية أو بروتستانتيا، بل إنه كان يعطو على هذه التسميات المتعددة، متطلعا إلى أن يكون مسيحيا حقيقيا عالميا، فيقول لنا: «طالما كنا نؤكد ديننا أولا بتسمية خاصة، ثم بالمسيحية الكنيسة، فإننا لا ننزع عن الدين منطق السليم فحسب، بل ننزع عنه أيضا دلالاته الأخلاقية. وهكذا نحوله إلى عقبة في طريق بعث الانسان بعثا روحيا جديدا»^(٨٠). وهو يتصور الوحدة بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية لا على أنها

(٧٧) «تبرير الخير» ص ٣٤٤.

(٧٥) «الجميل في الطبيعة» ج ٦، ص ٣٩.

(٧٦) «الدلالة العامة للفن»، ج ٦.

إبتلاع كنيسة للكنيسة الأخرى، بل على أنه «جمع تحتفظ فيه كل كنيسة بمبادئها المكون لها وبخصائصها المميزة مع استبعاد العداوة والتحيز»^(٧٨).

وكان «سولوفييف» قد وصف في «محادثاته الثلاث» الوحدة بين الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية بأنها وحدة بين ثلاث فروع من كنيسة واحدة، بحيث تتمتع كل كنيسة بامتيازات متساوية. وفي سنة ١٨٩٢ كتب إلى روزانوف قائلاً «إننى بعيد عن التحديدات اللاتينية بعدى عن التحديدات البيزنطية أو تحديدات أوجسبورج Augsburg أو جنيف، فدين الروح القدس الذى أؤمن به أوسع مضمونا وأكمله من جميع الأديان منفصلة: فهو ليس حاصل جمع أو خلاصة أعضائه المنفصلة»^(٧٩).

ولا يعتبر «سولوفييف» التنزيل الإلهى شيئاً قد أعطى واكمل فى ماضى الكنيستين العبرية والمسيحية. فما زال الوحي مستمرا ناميا، لأن الله يعلم البشرية بالنظر إلى قبولها التدريجى للحقيقة التى ينزل بها الوحي «إن الله لا يقود إلا هؤلاء الذين نضجوا روحيا وأصبحوا أهلا لحبه الكامل. وهو يؤثر بالضرورة على الطفولة الروحية بوصفه قوة وسطوة، وعلى الشباب الروحي بوصفه قانونا وسلطة»^(٨٠).

لقد انتهك الانسان فى أغلب الأحيان القانون الذى يقول: «إنك لن تعبد الأصنام» دون أن يفطن إلى أنه لا يعبد الله، وإنما يعبد كائنات مخلوقة أو موضوعا ماديا، أو مذهبا من الأفكار. وإيمان بعض الناس بالعقيدة يستحيل إلى مثل هذا الصنم، وهذا الايمان يرتبط عادة بالغرور الطائفى، وهو جانب من جوانب الانانية المهذبة. ويعرف «سولوفييف» هذا التحريف للمسيحية بأنه «تعليم ممسوخ يؤكد أن الطريق الوحيد إلى الخلاص هو الايمان بالعقيدة، وأنه من المحال الخلاص بغير ذلك»^(٨١) فإذا حل حب التعليم الدجماطيقى محل حب الله والجار، فإن هذا الابدال يؤدى عادة إلى الطغيان الجائر، والاضطهاد الدينى. ويصف «سولوفييف» فى معرض حديثه عن الوطن المتعصب الذى تنشر له صحيفة «أنباء موسكو وعن القوانين التى يقترحونها فيما

(٧٨) «المشكلة السلافية»، ج ٥، ص ٦٧ ١٨٨٤.

(٧٩) «رسائل» ج ٢، ص ٤٣.

(٨٠) «تاريخ الحكم الإلهى ومستقبله» ج ٤، ص ٣٨٧.

(٨١) هذه الفقرة مقتبسة من مقالة «اليهود» (ج ٢ - ص ٣٥٤) التى كتبها سولوفييف ردا على كتاب

«ديمينسكى» عن اليهود.

يتعلق بأهالى روسيا غير الأرثوذكسيين، يصف الأرثوذكسية التى يعتنقونها بأنها «أبو الهول بوجه امرأة ومخالب وحش»^(٨٢).

وقد ألح «سولوفييف» فى وضعه لتصوره المسيحى عن العالم - على ضرورة تشييد الحضارة كلها بما فى ذلك الحياة السياسية والاجتماعية على أساس من المبادئ المسيحية. وكان يقول «إن القداسة لا يمكن أن تكون شخصية فحسب، بل هى بالضرورة حب الآخرين»، وهذا الحب فى ظروف واقعنا الأرضى هو فى أغلبه مشاركة وجدانية compassion... ولدينا من رجال الأخلاق من يعلنون صراحة أن المثل الأعلى للشعب الروسى يستلزم القداسة الشخصية، لا العدالة الاجتماعية. فالقداسة الشخصية تستخدم هنا بالطبع كسمك الرنجة الأحمر، أما الهدف الحقيقى فهو التخلص بطريقة أو بأخرى من العدالة الاجتماعية»^(٨٣).

ويلاحظ «سولوفييف» بمرارة أن التقدم الاجتماعى الذى تميزت به القرون السابقة، مثل إلغاء التعذيب والتقتيل الذى لا يرحم، والقضاء على إضطهاد الطوائف الدينية والملحدين، وإلغاء السخرة - كل هذه الإصلاحات تمت فى معظم الأحوال على أيدي رجال غير مؤمنين «وهؤلاء الذين ستصدمهم فكرة أن روح المسيح تعمل من خلال هؤلاء الذين لا يؤمنون به يخطئون حتى من وجهة نظر عقيدتهم ذاتها .. فإذا كانت روح المسيح تعمل من خلال كاهن لا يؤمن بطقوس الكنيسة، فلماذا لا يؤثر فى التاريخ من خلال زعيم سياسى أو اجتماعى غير مؤمن وخاصة إذا كان المؤمنون أنفسهم يتنكرون لها؟ إن «الروح» تتنفس حيثما تشاء»^(٨٤).

وفى المرحلة الأخيرة من نشاط «سولوفييف» الفلسفى، راودته الشكوك عما إذا كانت الحكومة الإلهية فى صورة الدولة المسيحية هى الطريق إلى ملكوت الله. وفى كتابه القيم «ثلاث محاورات» وفى قصة عدو المسيح الملحقة به، يصور «سولوفييف» فى قالب فنى «الفصل الأخير فى المأساة التاريخية» بأنه عهد الدجالين الدينيين «حيث يدعى إسم المسيح قوى هى بطبيعتها ونشاطها غريبة عن المسيح وعمله بل معادية لهما». ويصف التنظيم الاجتماعى فى هذه الفترة بأنه إمبراطورية عالمية يرأسها مفكر عبقرى، وهذا المفكر مصلح اجتماعى وزاهد محب للبشر، غير أن الدافع الحقيقى لأعماله هو الغرور لا الحب، وهو يغرى البشرية بمثل أعلى لنظام

(٨٢) «أبو هول تاريخى - مشكلات الحضارة» ج ٥ ص ٤٥٠.

(٨٣) «المثل الأعلى القومى الروسى» ج ٥، ص ٣٨٤.

(٨٤) «إنحلال تصور العصر الوسيط للعالم» ج ٦، ص ٣٥٧.

إجتماعى يضمن لكل إنسان الخبز والمتعة» فى سخاء .. ولن يخلص للمثل الأعلى المسيحى فى التغلب على القيود الأرضية من أجل مملكة الله غير نافر ضئيل - وهؤلاء سيلوذون بالصحراء، ويحققون إتحاد الكنائس، ويسعون قدما لملاقاة السيد المسيح فى مجيئة الثانى إلى الأرض.

وكان «سولوفييف» فى حياته، وأعماله الفلسفية نصيرا شجاعا للخير المطلق وتحقيق هذا الخير فى مملكة الله. وكان يستنكر فى صرامة كل محاولة لتبرير الأنانية تحت ستار الأغراض النبيلة، فانتقد مثلا الأنانية فى الحياة القومية حين تتظاهر بأنها تخدم مصالح الشعب، وفى الحياة الدينية حين تؤكد أن الايمان وحده يفضى إلى الخلاص. وكان «سولوفييف» يعتبر مثل هذا التأكيد ظاهرة من ظواهر الغرور الطائفى. وأدت هجماته وانتقاداته إلى معارك حادة كان يمارس فيها حاسته الفكاهية وبديته اللازمة. وتظهر فكاهته فى مقالات مثل «مشاجرة حول العدالة» و «ختام المشاجرة» (٥) التى وجهها ضد «ل. تيخوميروف» L. Tikhomirov و«ف. ف روزانوف»؛ كما نجد مثالا على ميله إلى السخرية فى مقالة بعنوان «بورفيرى جولوفلف يتحدث عن الحرية والايمان» وفى هذا المقال يقارن «روزانوف» بشخصية «يودوشكا جولوفلف» التى إبتدعها «شدرين» فيقول: «إن المقال بعنوان «الحرية والايمان» لم يمهرها «جولوفلف» بإمضائه. غير أن جميع أعراضها الداخلية تستبعد كل شك ممكن فيما يتعلق بكتابتها: فلن نعزى إذن هذه الثثرة الغريبة الرخوة الساخرة فى الوقت نفسه إن لم نعزها إلى يودوشكا؟» ويندد «سولوفييف» فيما بعد بالموقف المريب المتعمد تجاه الكلمة المكتوبة على أيدى يودوشكا - روزانوف» (٥) فلا عجب أن أكثر أعداء «سولوفييف» فى الأوساط الأدبية، وقد أعماهم الحقد، فراحوا ينشرون حوله المفتريات والاتهامات، خالعين عليه من العيوب ما يتنافى الواحد منها مع الآخر. وفى مقالة «ختام المشاجرة» يقتبس «سولوفييف» الكلمات التى استخدمها «روزانوف» فى المناظرة؛ إذ أطلق «روزانوف» على «سولوفييف» عدة أسماء منها «راقص الباليه» و«عازف البيانو الذى يضرب على مفاتيح محطمة» و«العاهر التى تتلاعب فى سخرية باللاهوت» و«اللس الذى تسلل خفية إلى الكنيسة»، و«العصا التى تتقاذفها الأيدي» (ج ٥، ٥٠٩) وهناك مطبوعات دينية إعتبرت «سولوفييف» متحولا إلى الكاثوليكية، وفى الوقت نفسه وصفته بأنه: «البروتستانتى ذو النزعة العقلية المتصوف، العدمى، المؤمن القديم وأخيرا اليهودى» (٨٥).

(٨٥) «دفاع جديد عن النزعة السلافية القديمة» ج ٥، ص ٢٤٢

ودعنا نسأل الآن ما هو جوهر العمل الذى قام به «سولوفيف» وما هى المزايا والعيوب فى مذهبه؟

يوجد فى عصرنا المستنير .. فى الكنائس المسيحية جميعا قساوسة ولاهوتيون يخلطون من قصص المعجزات «غير العلمية»، ومن الايمان بقدرة الطقوس على تغيير الواقع، ومن الأمل فى بعث الجسد وهلم جرا، ويرغمهم تعليمهم الفلسفى على التخلّى عن عقيدة تجسد «اللوغوس» فى السيد المسيح، وهى عقيدة أساسية فى المسيحية الأرثوذكسية. فالدين المسيحى بالنسبة لهؤلاء الأشخاص يتحول أساسا إلى مذهب أخلاقى، وتصير الطقوس الدينية مجرد أعمال رمزية. وتكيف الدين على هذا النحو مع العلم الحديث والفلسفة لا يعد موتا للمسيحية فحسب، بل للنزعة الأخلاقية نفسها، إذ أن المثل الأعلى الأخلاقى للمسيحية هو الحب المطلق الشامل الذى يخلق مملكة من الوجود تخلو من الصراع فى سبيل البقاء، ومن كل أثر من آثار العنف. وهذا المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت قوانين الفزياء والفسىولوجيا - وهى القوانين التى تتحكم فى وجودنا الأرضى المحدود - قوانين نسبية، وإذا لم يكن الحب مجرد حالة عقلية فردية بل مبدأ ميتافيزيقيا يغير العالم تغيرا إيجابيا بحيث يخلق سماوات جديدة، وأرضا جديدة .. مدينة من مدن الله يتحرر فيها كل موجود نتيجة للتفاعل المتبادل مع غيره من الموجودات - من القيود التى تفرضها الضرورة الطبيعية. ويضع «فلاديمير سولوفيف» فى فلسفته مهمة إبراز الأسس الروحية لحياتنا على الأرض، هذه الأسس التى تقضى فى تطورها إلى مملكة الله أى إلى التحقق الكامل للطبيعتين الإلهية والانسانية عن طريق الله - الانسان الذى هو المسيح، أو بعبارة أخرى تمام الحياة الانسانية الطبيعية وقد اتحدت عن طريق المسيح مع كمال الله» (ج ٦، ص ٣٠).

وتهتم الفلسفة الأوربية الغربية الحديثة التى تطورت عن المذاهب الكانتية والفشتية الجديدة والهيكلية الجديدة بدراسة المبادئ الروحية للواقع، وهى تطلق عليها أيضا اسم اللوغوس»، ولكنها تفهم من هذه العبارة مجموع المبادئ المثالية المجردة والمبادئ الرياضية وأشكال المقولات التى تكمن فى أساس العالم، مع استبعاد عقيدة اللوغوس بوصفه الله الشخصى الحى متجسدا فى الانسان المسيح على أساس أن هذه العقيدة مجرد أسطورة. أما الفلسفة الروسية كما يمثلها «سولوفيف» ومن تلاه - فتعلق قيمة خاصة على تصور المبادئ الحية العينية المثالية (مثل فكرة اللوغوس، وصوفيا، وأدم القديم وكل روح إنسانية فردية) وما لهذه المبادئ من

تجسيدات؛ أما المبادئ المثالية المجردة فلا تستطيع أن تمنح العالم الوحدة والتحديد، وليس من الممكن أن يصنع الوجود بحيث يطابق الأفكار المجردة إلا عن طريق أدوات من الفعلة الأحياء، وعن طريق المبادئ المثالية العينية («الكليات العينية» في الفلسفة الانجليزية) والأشخاص الذين يعملون في إتفاق مع الأشكال المثالية. وفضلا عن ذلك فإن المبادئ المثالية المجردة تصلح لأن تكون شرطا لمملكة القانون، أما مملكة النعمة الالهية فهي مجال التحقيقات العينية الفردية للحب، وبالتالي يجب أن يكون مبدؤها الموحد الذي يجعل منها كونًا معقولا، كائنا مثاليا عينا، لا فكرة مجردة.

إن مشكلة تجسيد هذه المبادئ يجعل من المحتم على الميتافيزيقا المسيحية أن تضع مذهبا في تسامي الجسد أى في الجسدية المقدسة. ذلك أنه لو اعترفنا فحسب بوجود المادة الكثيفة التي ترتبط بالضرورة بالصراع من أجل البقاء، فإن ذلك يقتضى منا: إما أن نستنكر في قسوة كل حياة بدنية وأن ندعو إلى دين الموت، أو أن نقبل الوجود الجسدى دون أية محاولة للتسامى به، وبذلك نحل مهمة تنظيم الحياة الأرضية على أسس من الحكمة المدبرة والارادة النافعة الخيرة بدلا من المثل الأعلى المسيحى.

وقد أخذ «سولوفيف» وأتباعه «المسيحية» على أنها دين للحياة وإكتمال مطلق للوجود سواء من الناحية الروحية أو الجسدية. ولهذا يكرس «سولوفيف» كثيرا من اهتمامه لعقيدة تسامى الجسد - أى المادة التي تشيع فيها الروح، وإلى بعث الجسد. وهو يفسر طقوس الكنيسة على أنها وسائل للخروج بالانسان من حالة الانفصال، وربطه جسميا وأخلاقيا - بالكل، وبهذا يضع من جديد الكلية الكاملة للحياة الحقيقية في الله وفي الشعائر الخاصة بالقربان المقدس «من حيث المشاركة جسميا وجوهريا في جسد المسيح الذي يحيط بكل شىء (والذى يستقر فيه كمال الألوهية) والاتحاد به جسميا. وإن يكن ذلك بصورة غير مرئية - فإن الانسان يشارك فعلا في الكل الشامل الالهى الانسانى، والروحى الجسدى .. «والآثار الضئيلة للحياة الكاملة التي يتلقاها الانسان عن طريق الطقوس تزداد تحت رعاية الكنيسة، هذا إذا كان الانسان يحب الله ومخلوقاته، وسوف تفضى به في النهاية إلى إضفاء الحياة الخالدة على الطبيعة بوصفها كلا والتي هى الآن في حالة موت وإنقطاع. ويجب أن تتحد الطبيعة بالانسان على أنها جسده الحى»^(٨٦).

(٨٦) «الأساس الروحى للحياة» - ج ٣، ص ٣٤٥

وستخضع مثل هذه الطبيعة المتسامية للانسان خضوعا عاشقا بدلا من أن تعوق نشاطه وتحدده. وهكذا تجد تلك العقيدة التي أعلنتها الفلسفة الرومانتيكية عن خضوع الطبيعة للانسان الكامل (مثالية «فشته» الأخلاقية، ومثالية «نوفالس» السحرية) مكانا لها في فلسفة «فلاديمير سولوفييف» المسيحية. وهذه الفلسفة وصفها سولوفييف على أسس أكثر رحابة - لا في صورة المذهب المثالي، بل في صورة الواقعية المثالية، أى أنه وضع مذهبا أقدر من مذهب فشته - بفضل جانبه الواقعي - على تحقيق توليف من التعاليم الفلسفية الدينية والعلم.

وقد كانت المؤثرات الرئيسية التي شكلت فلسفة «سولوفييف» هي الأفلاطونية المسيحية التي كان يدعو إليها أستاذه البروفسور يوركفتش Yurkevich (من جامعة موسكو) ومذهب شلنج في العلاقة بين المطلق والعالم كما يقررها في فلسفة الأساطير والوحي Philosophy of Mythology and Revelatin، وكذلك مذهب «شلنج» الطبيعي الفلسفي عن تطور الطبيعة نحو خلق جسد مطلق. وليس من شك أن بحث «سولوفييف» عن المبادئ العينية وعن الشروط الكاملة للمعرفة يرتبط بأفكار «كيريفسكى» Kireyevsky «وخوميياكوف» من أصحاب النزعة السلافية.

ولا يشك أحد في المزايا العظيمة التي حققها «سولوفييف» بتشبيده لميتافيزيقا مسيحية - مثل نظرية في الجسدية المتسامية كشرط ضروري لتحقيق المثل الأعلى الأخلاقي المطلق، وتصوره عن التطور، وعن معنى العملية التاريخية... إلخ. غير أن نظريتين على أكبر جانب من الأهمية من نظرياته هما نظرية «صوفيا» (الحكمة) والنظرية الخاصة بالصلة بين المطلق والعالم - قد أضفى عليهما لسوء الحظ شكلا لا يتفق مع الدين المسيحي. وفي الوقت نفسه لا تجد نظريته عن المطلق تبريرا منطقيا كافيا، كما أن نظريته في الحكمة «صوفيا» تخلو من الاتساق. والحق أن «سولوفييف» في تصوره للعالم على أنه المطلق الثاني، أى المطلق في حالة صيرورة، يزعم أن هذا المطلق «المتغير» ضروري للمطلق الأول الذي يجب أن يكون بوصفه وحدة مطلقة - وحدة ذاتها ووحدة غيرها^(٨٧).

هذه النظرية القائلة بضرورة العالم والانسان بالنسبة لله قد أدخلت تيارا من مذهب وحدة الوجود Pantheistic في مذهب «سولوفييف»، وليس لهذا تبرير منطقي لأن الله بوصفه أكثر من مطلق، لا يحتاج إلى الانسان، ولا إلى العالم.

(٨٧) «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» ج ١، ص ٣٢١.

إن الله والعالم الذى خلقه يختلف أحدهما عن الآخر اختلافا عميقا بحيث لانجد بينهما تلك العلاقة العقلية التى تجعل بين شيئين مختلفين جانبا متشابهها بالضرورة. فإذا وجد مثل هذا الاختلاف العقلى (المنطقى) بين الله والعالم، فلا بد أن ينتمى الله والعالم إلى نظام واحد بحيث يعتمد أحدهما على الآخر. بيد أن المذهب القائل بأن الله موضوع اللاهوت السلبي يرغمنا على الاعتراف بالله بوصفه وراء المنطق metalogical، وأنه مبدأ فوق العقل. وهذا الاعتراف يؤدى بنا إلى القول بأن الله هو خالق العالم وأن العالم هو الوجود الذى خلقه الله بحيث لا يقاس إلى الله فى شىء على الإطلاق. فلا وجود إذن بين الله والعالم لعلاقة هوية فى أى جوانب من جوانبهما أيا كان، إذ تفصل بينهما هوة وجودية. والاختلاف الذى يفصل الله عن العالم هو «غيرية وراء المنطق» «metalogical otherness»^(٨٨).

إن وجود العالم شىء يقوم خارج ماهية الله تماما، وعلى ذلك فإن الله ليس وحدة شاملة، Pan-unity، وليس معنى هذا أن الله كائن محدود، ذلك أن علاقة التصديد لا يمكن أن تقوم إلا بين موضوعين ينتميان إلى نوع واحد، كما أشار إلى ذلك «إسبنوزا».

ومشكلة الصلة بين الله والعالم لم تحل حلا منسقا إلا فى المذهب المسيحى القائل بأن الله خلق العالم من العدم. وترى هذه النظرية أن الله خلق العالم سواء فى شكلة أم مادته - شيئا جديدا تمام الجدة، مختلفا عن نفسه، ودون أن يستخدم فى هذا الخلق أية مادة سواء من نفسه أم من الخارج.

وثمة عيوب أخرى فى مذهب «سولوفييف» ترتبط بنظريته عن المطلق بوصفه وحدة شاملة، وهذه النظرية تضيف على ميتافيزيقا «سولوفييف» طابعا من وحدة الوجود؛ إذ يعطى سولوفييف - فى تفسيره للعالم - مكانا ثانويا لتصوير الله بوصفه خالقا لوجود العالم، وبدلا من ذلك، يقدم لنا تصور الله بحسبانه مصدرا لفكرة الكل الواحد الالهية، وهذا التصور يخلع دلالة إيجابية على «جاذبية العالم أو ميله نحو الوجود»^(٨٩).

وهكذا تبقى كثرة الكائنات فى العالم بلا تفسير. ومن الواضح أن «سولوفييف» مثل

(٨٨) فيما يتعلق بتصوير الغيرية وراء المنطق - انظر كتاب س. فرانك عن «موضوع المعرفة» وعنوانه بالفرنسية. La Connaissance de L'Être.

(٨٩) «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» - ١ - ص ٣٥٢.

«شوبنهاور» يميل إلى التفكير في أن «تعطش العالم إلى الوجود» شيء واحد، وأن كثرة الكائنات شيء اشتقائي. ويقول في كتابه: «تبرير الخير» إن بلوغ الأمتلاء التام الذى لا تكون الطهارة بالنسبة إليه غير نقطة البداية يتباطأ دون أن يتوقف تماماً بتكاثر الانسان. ويفضل هذا الشرط الجديد - أى خلق «الانسان المجتمع» - لا يتحقق كمال وجوده بالطهارة وحدها وهى التى تحفظ وجوده من تحطمه الطبيعى إلى أجزاء منفصلة، إذ يتحقق أيضا كمال هذا الوجود فى التضامن الاجتماعى الذى يقيم من جديد - عن طريق عاطفة الشفقة - وحدة الانسان الأخلاقية التى تحطمت من الناحية الجسمية؛ (فصل ٧ - ص ١٩٨) ويفكر «سولوفييف» هاهنا وكأنما كثرة «الأنات» (جمع أنا) الفردية الانسانية لم يخلقها الله، وإنما ابنتت نتيجة للخطيئة. وهذه الفكرة لا تتكون إلا فى عقل فيلسوف ينكر جوهرية «الأنات» الانسانية الفردية، وينكر الطبيعة «العالية» على الزمان لمركز الانسان الأنطولوجى (الوجودى). والحق، أن سولوفييف فى مقاله «الفلسفة النظرية» يرفض فى إصرار طبيعة الأنا العالية على الزمان، وهذا ما أثبتته «ليو لوباتين» Leo Lopatin بالدليل المقنع. و«سولوفييف» يعتقد مخطئاً أن عملية تدفق الزمان كان يمكن أن تبطل نتيجة لطبيعة الجواهر العالية على الزمان، وفى إحدى قصائده الفكاهية التى يوجهها ضد تعاليم ليو لوباتين يقول:

«غير أن «ليو» الذى لا يهاب شيئاً يهددنى
بأنه سيأخذ الجواهر الديناميكية فى جوال
إلى النهر، ويكتلتها الخفية يقيم سداً
أمام تيار هرقلطيس المتدفق» (٩٠)
ولما كنت أحس بالبحر والحرية عن بعد
فإننى أنطق فى هدوء هذه العبارة: كى شيء يتدفق»

ويعرض الأميراي «إى. ن. ترويتسكوى» فى كتابه «تصور سولوفييف عن العالم» هذا الخلاف حول «جوهرية الأنا»، ولكنه ينضم إلى جانب سولوفييف فى هذا النزاع، إذ يقول إن العاطفة الدينية الحقيقية لا تريد أن تملك شيئاً خاصاً بها خارج الله. والمؤمن يشعر بأن الله كل شيء. هذه هى السمة الأساسية فى التجربة الدينية؛ ويعترف سولوفييف فى «محاضراته عن ناسوتيه الله» (محاضرة رقم ٨) بجوهرية الشخص الانسانى، والوجود السابق لهذه الجوهرية قبل مولد الانسان.. غير أن

(٩٠) يتعد «سولوفييف» بشار هرقلطس نظرية هذا الفيلسوف القائلة بأن «كل شيء يتدفق» (Pania

«سولوفيف» قد حرر نفسه فيما بعد - وفقا لما يقوله «تروبتسكوى» من «هذا الخطأ الذى ارتكبه فى شبابه متأثرا «بأرويجن» Origen، و«أصبح ينظر الآن إلى الشخص لا بوصفه جوهرًا بل بوصفه أقنوما hypostasis أى «سندا» أو دعامة. ويفسر «تروبتسكوى» الفرق بين الأقنوم والجوهر بقوله: إن الجوهر «يعلو على الزمان، فهو كائن خالد يملك مضمونا ثابتا» ولا يمكن فى أية ظروف كانت أن يجرفه «نهر الزمان». أما الأقانيم المتغيرة فهي تفتقر على العكس من ذلك إلى الطبيعة الثابتة غير المتغيرة من الوجود، والتي تستكمل نفسها بنفسها فوق الزمان، ذلك أن مضامينها الخالدة لا تعطى لها، وإنما تقدم إليها بوصفها مهمة تسعى إلى إنجازها؛ إن الأمر يتوقف على الأقنوم، وعلى اختياره لطريق الخير أو الشر لتحقيق رسالته ولتثبيت أقدامه فيما هو خالد إلهى، أو للبقاء فيما هو أرضى زمانى»^(٩١).

إن إحلال تصور الأقنوم بدلا من تصور الجوهر يرجع إلى التفسير المخطئ لكلمة «جوهر»، ذلك أن لفكرة الجوهر دلالة أساسية بالنسبة لتصورنا الكلى عن العالم، بل حتى فى فعل المعرفة الخاص بأى موضوع عيى. وتاريخ تطور التصور الخاص بالجوهر معقد غاية التعقيد، كما أن المعنى الذى خلعه الفلاسفة المتباينون على هذه الكلمة يختلف اختلافا كبيرا من فيلسوف إلى آخر، وربما كانت نظرية «ليبنتس» هى أخصب هذه النظريات، كما أن التجربة تؤكدنا: فقد كان «ليبنتس» يفهم الجوهر على أنه الوجود الذى يخلق ظواهره فى الزمان والمكان. وتأكيدا لهذه الدلالة الديناميكية للجوهر، أوتر أن استخدم هذا التعبير «الفاعل الجوهرى» substantial agent. وتثبت التجربة إثباتا مقنعا أن الفاعل الجوهرى كائن يعلو على الزمان والمكان، وأنه يخلق ظواهره ويخلق عليها الصورة الزمانية (العمليات النفسية وشبه النفسية Psychoid) أو صورة الرمانية المكانية (العمليات المادية). وقد ساق لوباتين «كثيرا من الأدلة التى تؤيد أن الانسانية كائن يعلو على الزمان، وإلى هذا ينبغى أن نضيف أن القوة الخلاقة التى يتمتع بها «الفاعلون الجوهريون» قوة عالية على الكيفية supraqualitative. والفاعل يخلق ظواهره، مضافا عليها تجديدا كيفيا، غير أن الفاعل نفسه يقف فوق التحديد الكامن فى «كل «كيف» أو صفة: فكل فاعل جوهرى هو كائن «وراء المنطق» metalogical، يقف فوق قوانين الهوية والتناقض والوسط (أو الثالث) المرفوع excluded middle الذى تخضع له كافة الكيفيات والكميات. والفاعل الجوهرى كائن حر بوصفه حاملا للقوة الخلاقة العالية على

(٩١) ي. تروبتسكوى، ح ٢، ص ٢٥٠

الكيف، فهو يحدد ظواهره الكيفية المحددة، ولكنه هو نفسه لا يحدد شىء أو أحد. فإذا فهمنا الجوهر بروح الأفكار التى ذكرناها آنفا، فإنه يكون شرطا للخلق الحرّ للعمليات الزمانية، لا سدا يعوق عملية التحولات فى الزمان. ولم يجد «سولوفييف» فى أواخر حياته، كما نرى ذلك من مقالاته «الفلسفة النظرية» - لم يجد فى تركيب «الأنأ» الفردية شىئا يعلو على الزمان، وبالتالي فإن «الأقنوم» الذى هو بطبيعته غير خالد - وإن يكن قابلا لأن يكون خالدا - يمثل عملية زمانية. بيد أن الأبدية التى يكسبها فى هذه الحالة ليست عالية على الزمان أيضا، إنها ليست غير الاستمرار الأبدى لعملية الحياة وهى تجرى فى الزمان. ومن هذا نرى أن «سولوفييف» فى المرحلة النهائية من عمله كفيلسوف لم يكتشف الوجود «المثالى» فى تركيب العالم، وليس هذا غريبا مادام لم يضع فى المراحل السابقة كلها من تفلسفه نظرية واضحة عن «المُثل».

ومن المحال بغير الاعتراف بالوجود المثالى، وخاصة بغير الاعتراف بعلو «الأنأ» على الزمان، وضع نظرية عن الإرادة الحرة. والحق أن «سولوفييف» لم يسنج له الوقت حتى نهاية حياته فى أن يفعل شىئا للدفاع عن «اللاحتمية» على الرغم من أن مذهبه كله بوصفه فلسفة مسيحية فى طابعها العام - يقضى الاعتراف بالإرادة الحرة.

وفى نظرية «سولوفييف» عن «صوفيا» غموض وتناقض: فهو يتحدث تارة عن صوفيا بوصفها كائنأ أبديأ خالدا يطيع إرادة الله على الدوام، وتارة يتحدث عنها بوصفها روح العالم التى سقطت مؤقتا وابتعدت عن الله، ثم تتحد معه فى العملية البطيئة الخاصة بخلق «الجسم المطلق»^(٩٢)

ويذكر الأمير «أ. ترويتسكوى» المنابع التى استقى منها سولوفييف هذه النظرية فيقول إنها جاكوب بيمه، وبادر Baader، كما يذكر «مستر يموخوف «تأثير» القبالة» غير أن تجربة «سولوفييف» الصوفية أهم من ذلك كثيرا.

ويمكن أن تؤدى فى يسر عبارة «صوفيا» بوصفها «الأنثى الأبدية» إلى التجديف والانحرافات الأخلاقية. ولقد كان «ف. سولوفييف» مدركا لهذه الثغرات فى النزعة «الصوفيانية» وأشار إليها هو نفسه فى مقدمة ديوانه «ألا يدخل المبدأ الأنثوى فى الألوهية باعتباره ذاك؟ ينبغى على - دون أن أناقش هذه المشكلة الثيوصوفية، ولكى أصون القراء من الاغراء ونفسى من الملامة التى لا داعى لها، أقرر ما يلى:

(٩٢) يمكن العثور على أفكار قيمة فيما يختص بثغرات أخرى هامة فى نظرية «سولوفييف» عن «صوفيا» فى كتاب الأمير ١. ترويتسكوى «فلسفة ف. سولوفييف»، ج ٢ - الفصل التاسع.

١ - إن اقحام العلاقات الانسانية الجسدية الحيوانية في المجال فوق الانساني رجس عظيم ، وعلة للخراب الشامل (الطوفان - سدوم وعموره، الأعماق الشيطانية في الفترة الأخيرة).

٢ - إن عبادة الطبيعية الأنثوية بهذا الاعتبار أى مبدأ الالتباس وعدم الاكتراث، الحساس للاكاذيب والنشر بنفس الدرجة التى يحس بها بالحقيقة والخير ، جنون شديد، والسبب الرئيسى لهذا الضعف والخور السائدين.

٣ - إن العبادة الحقيقية للأنوثة الأبدية على أنها قد قبلت منذ الأبد قوة الألوهية، وإنها قد جسدت حقيقة كمال الخير والحقيقة، وعن طرقها، جسدت مجد الجمال الذى لا يفنى، لا شأن لها بهذه الحماسة أو بهذا الدنس».

«ولكن كلما كان كشف الجمال الحقيقى الذى يكسو الألوهية أكمل وأكثر ألفة، وقادنا بقوته إلى الخلاص من العذاب والموت، كانت الحدود التى تفصل بينهما وبين صورتها الزائفة، وذلك الجمال المضلل العاجز الذى لا يصنع شيئاً إلا العمل على استمرار مملكة العذاب والموت - كانت هذه الحدود أضيق. كل هذا قد تم التنبؤ به كما تم أيضا التنبؤ بالنهاية، ففي النهاية سوف يؤتى «الجمال» الأبدى ثماره، ومن إرادة الجمال سيأتى خلاص العالم عندما تتلاشى صورته الوهمية كما يتلاشى زبد البحر الذى ولدت منه «أفروديت» الأرضية. وليست هناك كلمة واحدة فى أشعارى تخدم «هذا الواحد» وفى هذا تكمن الميزة الوحيدة التى لا مراء فيها، والتى يجب أن أعترف بها فى تلك الأشعار».

وينظر بعض الروس الذين يريدون أن يكونوا أرثوذكسيين أكثر من الأرثوذكس أنفسهم (كما يريد بعض الناس أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك نفسه) إلى تجربة «سولوفييف» الصوفية بعين الشك، فيعتقدون أن رؤاه الخاصة «بالقديسة» «صوفيا» كانت «غوايات» أى مظاهر للروح الشريرة وقد وضعت على وجهها قناعا مقدسا. وعلى هؤلاء الأشخاص أن يتذكروا كلمات «سولوفييف» التى ذكرناها آنفا، لأنه كان مدركا تمام الادراك للأخطار الروحية التى تتعرض لها التجربة الصوفية. ويكفى أن نأخذ فى اعتبارنا وعيه الأخلاقى الحاد بكل محاولة تبذلها القوة الشريرة لابعاد الانسان عن الطريق السوى بمزيج بارع من الخير والشر.

وسنرفض الفكرة القائلة بأنه فى أثناء وضعه لنظرية «الأنثى المقدسة» قد كان يجب أن يستلم للغواية، بوصفها فكرة بعيدة الاحتمال إلى أقصى حد. والحق أن هناك بين الشعراء الروس شعراء استسلموا لمثل هذه «الغواية» وخاصة فى عهود

شبابهم، فقد سقطوا في هوة العشق المجدف كما يخبرنا أ. بيلي «في ذكرياته عن بلوك» Block . غير أن «سولوفييف» ليس مسئولا بحال من الأحوال عن هذا التحريف للفكرة.. فكل ما هو عظيم يعانى التحريف على هذه الأرض، وفي عقول بعض الأشخاص وسلوكهم، واللوم يقع على هؤلاء الذين سمحوا بهذه التحريفات لا على المبدأ الذى قاموا بتحريفه.

وفلسفة «سولوفييف» الاجتماعية في الوقت الذى اهتم فيه بفكرة الحكومة الالهية الحرّة، وكما عبر عنها في كتابه «تبرير الخير» تسترعى نظرنا بأنها فلسفة للتفائل المتطرف. فهو يصف التقدم الأخلاقى الذى بلغته البشرية في تاريخها، وكأنما يمكن أن يستحيل المجتمع الأرضى إلى تجسيد للخير المطلق. ويقول «ب. أ. نوفجورودتسف» في كتابه «المثل الأعلى الاجتماعى» إن مثل هذه التعاليم «يمكن أن تصدق فحسب على المثل الأعلى العالى فوق التاريخ، أى على مملكة الله»، ومن الخطأ كل الخطأ تطبيقها على الواقع التاريخى العيى» والحق أن «سولوفييف» نفسه فطن إلى هذا بوضوح في أواخر نشاطه.

وكان «سولوفييف» يعتقد - بعد أن تأمل رسالة روسيا التاريخية بوصفها عاملا موفقا موحدا للبشرية جمعاء - أن الشعب الروسى لا يملك مواهب خاصة، فإذا كان من الممكن أن يصبح أفراد «وسطاء» بين إرادة الله والعالم فذلك لأنهم «أحرار من كل قيود وتحيز» (انظر الفقرة المقتبسة من مقالة «القوى الثلاث»). وفي رسالة بعث بها «سولوفييف» إلى الأب بيرلنج Pierling يستعير الكلمات التالية من الجزء الأول عن كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» «ليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد في مستقبل روسيا العظيم في مجال الثقافة الدنيوى (الانسانى) البحت أو في الهيئات العامة، أو العلوم، أو الفلسفة أو الفن أو الأدب»^(٩٣)

والواقع أنه كان قد أصبح من الواضح فعلا في ذلك الوقت أن الشعب الروسى يملك عددا من المواهب الخاصة، وأنه قد بدأ في وضع ثقافة من الطراز الأول. ولنضرب لذلك مثلا بالموسيقى الروسية، والأدب الروسى، والمسرح الروسى، والشكل الروسى للأرثوذكسية، واللسان الأدبى الروسى، وفي مجال الهيئات العامة هناك المحاكم الروسية ومجالس الزمستوف (وهى حكومات ريفية وبلدية تحكم نفسها بنفسها). وأثبت الشعب الروسى بعد وفاة «سولوفييف» أنه شعب قادر على خلق الابتكارات الهامة في مجالى العلم والفلسفة.

(٩٣) رسائل، (٦ نوفمبر ١٨٨٧) ج ٣، ص ١٥٨.

إن العمل الذى قام به «سولوفييف» واستغرق حياته كلها لا يخلو من نقائص عديدة، وقد ترك وراءه الكثير ليكمّله خلفاؤه، ولكن مهما يكن من أمر فقد كان أول من خلق مذهباً روسياً أصيلاً فى الفلسفة، وأول من وضع الأسس لمدرسة بأكملها فى الفكر الروسى الدينى والفلسفى، وما برحت هذه المدرسة آخذة فى النماء والتطور.

الفصل التاسع

نظرية المعرفة، والمنطق والميتافيزيقا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر

١ - ب. ن. تشتشيرين B.N. Checherin

رأينا في الفصول السابقة كيف كان تأثير فلسفة هيجل عظيما سواء على أصحاب النزعة السلافية أم على أصحاب النزعة الغربية، بل على الكتاب الذين تحولوا من الهيجلية إلى المادية والوضعية. ونستطيع أن نجد في كتاب «د. أ. تششيزيفسكى» D. I. Chizhevsky «هيجل في روسيا» وهو كتاب خليق بكل تقدير - تفاصيل كثيرة تتعلق بتأثير هيجل على كتاب لم نذكرهم هنا، لأنهم لا يتصلون بالفلسفة اتصالا وثيقا^(١).

ويبغى أن نضيف إلى الكتاب الذين ذكرنا أسماءهم فعلا اسمى أستاذين كانا أثناء حياتهما الجامعية كلها مخلصين لفلسفة هيجل هما: «ب. ت. رديكين» P. T. Redkin (١٨٠١ - ١٨٩١)، وهو فيلسوف وفقه في القانون، وكان أستاذا بجامعة موسكو، و«س. س. جوجوتسكى» S. S. Gogotsky (١٨٨٩ - ١٩١٣) الأستاذ بجامعة كييف. وقد وضع «جوجوتسكى» تفسيره الخاص للهيجلية، رافضا وحدة الوجود عند «هيجل»، ومدافعا عن التعاليم الخاصة بالخلود الفردي للشخص الانساني.

وهذا الفصل نخصه للمفكرين الروس الذين بدأوا من فلسفة هيجل ثم أدخلوا عليها عدة تعديلات معقدة أصيلة، ومن هؤلاء المفكرين الذين يستحقون عناية خاصة «بوريس نيكولايفتش تشتشيرين» الذي وضع مذهبا كاملا من الفلسفة.

كان «ب. ن. تشتشيرين» (١٨٢٨ - ١٩٠٣) ابنا لمالك غنى من ملاك الأرض الذين ينحدرون من سلالة نبيلة عريقة، درس في مدرسة القانون بجامعة موسكو. وقد تتلمذ على يدى الأستاذ رديكين Redkin والأستاذ «جرانوفسكى» Granovsky، فاطلع في صباه على فلسفة هيجل. وفي سنة ١٨٦١ عين أستاذا بجامعة موسكو، ولكنه استقال عام ١٨٧٦ احتجاجا على الحكومة التى انتهكت استقلال الجامعة. وانتخب عام ١٨٨١ عمدة لموسكو، ولكنه استقال بعد عامين نزولا على رغبة «الاسكندر

(١) انظر أيضا كتاب Hegel bei den Slaven (رايشنبرج، ١٩٣٤) والجزء الخاص بهيجل في روسيا الذى كتبه «تششيزيفسكى».

الثالث» لأنه ألقى خطابا ألقى فيه على ضرورة «تسوية صرح» الحكومات الريفية والبلدية والذاتية بالتمثيل الشعبي. وقد أثار أفضل البحوث والكتاب الروس من أمثال «أ. كيريفسكى» و «خوميياكوف» وتشتشرين ارتياب الحكومة التي كانت تخشى هؤلاء الذين يدافعون عن حرية الفكر، أو يظهرون روحا من الاستقلال.. ومع ذلك فإن كثيرا من هؤلاء الرجال - مثل «تشتشرين» - كان يستطيع تكوين حزب من المحافظين المعتدلين الأحرار ؛ ومثل هذا الحزب المحافظ الذى يدافع عن الحرية داخل إطار القانون - كان يستطيع تحقيق الإصلاحات الضرورية عندما يحين الوقت المناسب، ولكن بدلا من هذه النزعة المحافظة المستنيرة انتصرت في روسيا نزعة محافظة وحشية تافهة تحت اسم «الأيام المائة السود» The Black Hundred.

وأعمال «تشتشرين» الرئيسية في ميدان الفلسفة هي : «تاريخ المذاهب السياسية» في خمسة مجلدات، وظهر سنة ١٨٧٧، «العلم والدين» - ١٨٧٩، «الصوفية في العلم» ١٨٨٠، «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم»، ١٨٩٢ - «أسس المنطق والميتافيزيقا» ١٨٩٤ - «فلسفة القانون» ١٩٠٠ - «مشكلات الفلسفة وعلم النفس»، ١٩٠٤.

وقد كتب «تشتشرين» مذكرات على جانب عظيم من الأهمية في ثلاثة مجلدات، وترجم كتاباه: «الفلسفة الوضعية» و «أسس المنطق والميتافيزيقا» إلى الألمانية، وطبعت هاتان الترجمتان تحت عنوان «أبحاث فلسفية» Philosophische Forschungen في هيدلبرج سنة ١٨٩٩.

و«تشتشرين» - مثل «هيجل» - يربط الميتافيزيقا بالمنطق، وهذا المنطق ليس شكليا ولكنه دياكتيكي، فالمنطق الشكلى يدرس القوانين الأساسية المجردة للفكر، أما الميتافيزيقا فعبارة عن المنطق الديالكتيكي العيني، أى الانتقال من تحديد للفكر إلى تحديد آخر. والميتافيزيقا تمثل نسقا من المقولات، أى من قوانين المنطق التي لا تعطى في التجربة، بل في «الفكر الخالص» النظرى. هذه الوحدة التي تتألف من المنطق الديالكتيكي ومن الميتافيزيقا تفسرها هذه الحقيقة وهى أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الوجود^(٢). ومن ثم فإن العقل يعرف موضوعاته وفقا لقوانينه الخاصة، وأيا كان الأمر فإن قوانين العقل التي نصل إليها عن طريق التأمل لاتعطينا غير شكل الوجود، وإلى جانب الشكل يوجد المضمون أيضا الذى نعرفه عن طريق التجربة. ويفرق «تشتشرين» بين مذهبه وبين اتجاهين آخرين

(٢) «أسس المنطق والميتافيزيقا» - ص ٢١٨.

متميزين هما الاتجاه العقلى، والاتجاه التجريبي، ويسمى مذهبه بالنزعة إلى الشمول^(٣) universalism. ويتهكم «تشتشرين» على «كانت» القائل بأن التصورات الخالصة للعقل فارغة، وبأن التجربة عمياء، ويعلن أن الميتافيزيقا بغير تجربة تكون فارغة، وأن التجربة بغير ميتافيزيقا تكون عمياء: فنحن فى الحالة الأولى إزاء شكل بلا مضمون، وفى الحالة الثانية إزاء مضامين بلا فهم. والميتافيزيقا والرياضيات تشيد عن طريق النظر العقلى الخالص، أما العلم الطبيعى فيقوم على التجربة بعد مزجها بالنظر الرياضى، بينما تقوم الانسانيات على التجربة ممتزجة بالتأملات الميتافيزيقية^(٤).

ويرى «تشتشرين» فى منطق «هيجل» أساسا لتطور الفلسفة، ومع ذلك فإنه لا يعد هذا التطور إضافة فحسب، بل تحسينا أيضا، وحينما وضع «تشتشرين» منطقهم وميتافيزيقاه، بدأ كما بدأ «هيجل» بتصور الوجود ثم انتقل منه إلى العدم، ثم إلى الصيرورة باعتبارها توليفا من الوجود والعدم.. ويعد أن اجتاز سلسلة من المقولات وصل إلى تصور العلية، وأخيرا ارتقى بنفسه إلى تصور العلة الأولى لكل ما هو موجود، باعتبارها القوة المطلقة، والطاقة الكامنة المطلقة^(٥). ولأن هذه الطاقة مطلقة فإن فعلها لا يتحدد من الخارج، وإنما تحدد نفسها بنفسها، أى أنها تضع نفسها فى علاقة مع نفسها، وهذا هو الوعى - الذاتى. والوجود الذى يعرف نفسه ويحدد نفسه هو العقل المطلق بتعريفين متناقضين كامنين فى العقل هما: الذات والموضوع. فالعقل بوصفه ذاتا يكون عبارة عن القوة المطلقة التى تحتوى على كل شىء فى نفسها بوصفها إمكانية، أما العقل باعتباره موضوعا فهو النشاط المطلق، وهو واقع القوة، أى الامتلاء المطلق للوجود، وبحسبانه هدفا نهائيا، و«روحا مطلقة». وهكذا يكتشف «تشتشرين» فى المطلق، الأحدية الثلاثية triune oneness المؤلف من القوة والعقل والروح. وهذه الأحدية الثلاثية هى بالنسبة للعالم العلة المنتجة، أى القوة المطلقة، والعلية الشكلية أى العقل المطلق اللوغوس، وانملة النهائية أى الكمال المطلق للوجود.. الروح المطلقة (٣٤١). وهذه الأحدية الثلاثية فى الدين المسيحى هى الله، الأب، والله - الكلمة - العقل، والله - الروح القدس.

ولكن ماذا ينتج العلة الأولى وكيف تنتج؟ إن الهدف النهائى للخلق هو تمام

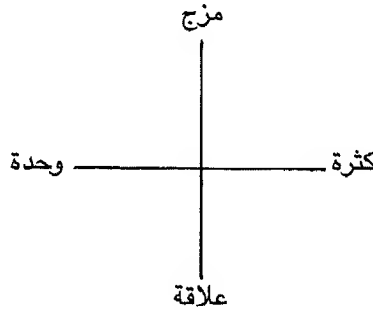
(٣) نفس المرجع - ص ٣٥٦

(٤) «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم».

(٥) «أسس المنطق والميتافيزيقا» - ص ٢٧١.

الوجود. ولكن إلى جانب «العلة الشكلية»، يفترض تمام الوجود «العلة المادية» أى الوجود بالنسبة للآخر. وكل ما ليس مطلقا فهو عدم ، وكانت الفلسفة القديمة تتصور هذا العدم على أنه المادة. والعلاقة بين الوجود والعدم عملية هى الصيرورة أى وضع التحديدات الصارمة التى تتضمن الوجود والعدم (٣٤٢)، والتحديدات الصارمة لا يمكن إلا أن تكون متعددة ، فهى تمثل حشدا من الوحدات ذات التعريفات المتضادة، وهذه الوحدات التى يوجد فيها ترجيح للعلاقة بالذات هى الجواهر المفكرة، بينما الوحدات التى يقوم فيه ترجيح للعلاقة بالآخر فهى الجواهر المادية. وهكذا يتصور العملية الخلقة كاجتماع للأضداد apportionment of contraries، (٣٤٣)، غير أن خلق العالم لا يقف عند هذا التجميع apportionment فما دامت العلة المنتجة هى فى الوقت نفسه العلة النهائية، فإن الأضداد المتجمعة تواجه مشكلة مزج وتكوين وحدة كاملة جديدة، وهذه الوحدة تتحقق عن طريق التطور والنمو باعتبارها عملية إكمال. والجوهر الذى يعمل بوصفه مبدءا مجمعا بين قوتين متضادتين هما العقل والمادة، هذا الجوهر هو الروح، وهو يعمل وفقا لغرض أى بصورة معقولة، وإن يكن ذلك لا شعوريا، إنه يفعل لا شعوريا كما تفعل المادة، وعن غاية وقصد كالعقل. الروح تنظم المادة، وتحولها إلى أجسام منظمة مثل النبات والحيوان (٢٧٦ - ٢٤٤). وهكذا يعود تشتشرين من جديد إلى النظرية القديمة الخاصة بالروح الحيوانية.

وتؤدى عملية التطور إلى الاتفاق بين الأضداد، وإلى خضوع الكل للغاية الفريدة للوصول إلى تمام الوجود، المبدأ الروحى الأعلى فى هذه العملية هو الحب (٢٨٠). وبداية العالم ووسطة ونهايته تهتدى جميعا بهدى المطلق الذى هو الآب، وكلمة - العقل، والروح القدس (٣٤٤). ويحتوى المذهب الذى يتصوره تشتشرين على ضدين يتقاطعان رأسيا وأفقيا كالاتى:



ففى البداية توجد وحدة غير منقسمة، وفى النهاية كثرة منقسمة تعود مرة أخرى إلى الوحدة، وفى الوسط يوجد الضدان أحدهما فى مقابل الآخر، وهما المادة والعقل. وفى كل مجالات العالم، وفى كافة موضوعات البحث، يسعى «تشتشرين» إلى خطة ويجدها، وطبقا لهذه الخطة توجد خطوات ثلاث حيثما ولينا وجوهنا، والخطوة الوسطى تتضمن ضدّين كلا منهما يحتوى على جانب واحد. والفرق بين هذه الخطة وخطة «هيجل» الديالكتيكية الثلاثية التى تتألف من الموضوع ونقيضه ومركب الموضوع، هو أن الحلقة الوسطى فى مذهب «تشتشرين» تتألف من عضوين يصاد أحدهما الآخر.

ويحتل الانسان فى العالم كله مكانا مفخما: فهو بوصفه ذاتا حقيقة يغوص فى وجود نسبي، غير أن وعيه يرفعه إلى المطلق، ويضعه فى تفاعل حى واع مع المطلق، تفاعل يعبر عنه الدين (٣٤٨). ويفضل ارتفاعه إلى الوعى بالمطلق يستطيع الانسان أن ينتقل من مجال النسبى وأن يبلغ الحرية. ويستعير «تشتشرين» من «هيجل» نظريته الخاصة بالارادة الحرة، وهذه النظرية تتألف مما يأتى: إن الذات العاقلة قادرة على تجريد نفسها من كل التحديدات النسبية، أى أنها تستطيع أن تبلغ اللاتحديد الكامل، وهى تستطيع أن تذهب إلى أبعد من ذلك بأن تضع التحديدات، أى أن تنتقل من اللاتحديد إلى التحديد الذاتى، وتستطيع فى الوقت نفسه أن تبقى كما هى، أى أن تحتفظ بقدرتها على الانتقال من كل تحديد والعودة إلى اللاتحديد التام^(٦).

إن الصفات المعقولة للذوات العاقلة، كالحرية مثلا، مبادئ ميتافيزيقية تتكشف عن طريق النظر العقلى. وتنطوى حياة الذات العاقلة على ظواهر واضحة للمبادئ الميتافيزيقية، ومن ثم فإن العلم المخصص لهذه الذوات العاقلة وللعلاقات القائمة مع بعضها البعض، أو بعبارة أخرى علم الاجتماع، لا يمكن أن يكون فى غنى عن الميتافيزيقا.

وإذا كنا قد استعرضنا الآن فى إيجاز الأساس الذى تقوم عليه ميتافيزيقا «تشتشرين»، فيبقى أن نفحص عيبا من عيوبها الرئيسية، فقد كان تشتشرين يكافح فى جهتين أثناء نقده للاتجاهات الفلسفية المختلفة: فهو من ناحية يحتقر الوضعية، وقد أخضعها لنقد بارع فى كتابه: «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم»، ولكنه من ناحية أخرى، وفى الوقت نفسه كان يخشى الصوفية. فى عام ١٨٨٠ ألف كتابا بعنوان «الصوفية فى العلم»، وفى هذا الكتاب انقلب ضد «فلاديمير سولوفيف» الشاب وضد

(٦) تشتشرين: «التصوف فى العلم» ص ٥١، هيجل: «فلسفة القانون» فصل ٥ - وفصل ٧

كتابه «نقد المبادئ المجردة». وقد فهم «تشتشرين» من كلمة صوفية ما يعتقد أنه دعوة إلى مجال الوحدة غير المنقسمة، أى لنقطة البداية في التطور، بدلا من التقدم إلى الأمام (كما فعل هو نفسه) نحو المثل الأعلى النهائى للوحدة المنسجمة المقسمة في كل كثرتها. وكان يبدو له أن اعتقاد «سولوفييف» المتحمس في فكرة الكل Wholeness ينطوى على خطر الرجوع القهقري، وقد كتب قائلا: «هذا التعبير المضطرب لا يخدم أى غرض اللهم إلا العمل على تعمية التصورات». (١٢). وهكذا تفتقر فلسفة «تشتشرين» إلى مقولة «الكل» باعتبارها وحدة عضوية قائمة على مبدأ وراء المنطق metalogic عال على العقل، ولا يخضع لقانون التحديدات الصارمة أى لقانون الهوية والتناقض والثالث المرفوع. وعلى هذا لا نجد في فلسفته نظرية تتعلق بالله باعتباره موضوعا للاهوت السلبي، إله يمكن التعبير عنه في تصور غير مستعار من مجال الوجود الأرضي. وهذه النظرية القائمة في أساس النظرية المسيحية على يد شبيه ديونيزيوس الأروبايى قد توسعت في تطبيقها الفلسفة الدينية الروسية التى أعقبت «سولوفييف» وأخذت تتطور من بعده، فكل شخص فردى خلقه الله مبدأ وراء المنطق في أساسه، هذا المبدأ يعلو على التحديدات الصارمة، وليس من الممكن وضع نظرية «هيجل» و «تشتشرين» في وضوح دون الرجوع إلى هذا المبدأ.

ولما كان «تشتشرين» لا يستخدم إلا تصورات العقلين النظرية discursive، فإنه لا يستطيع أن يتصور وحدة وثيقة لعناصر العالم بحيث يمكن أن تكون شرطا لامكانية الحدس؛ ومن ثم فإنه يفسر النظر العقلى، لا باعتباره تأملا تقوم به الذات لتكوين العالم المثالى المعقول في نسخته الأصلية؛ بل يفسره على أنه عملية نفسية يقوم بها فكر الذات الفردية لاستنساخ نظام العالم في عقلها. وإلى مثل هذه النظرية في المعرفة ذهب «ديكارت» و «ليبنتس»، أما بعد ظهور «كانت» فإن هذا المنهج في إقرار حق البحث في الميتافيزيقا لم يعد مقبولا؛ ذلك أن الفلاسفة الذين عاشوا بعد «كانت» واجهوا هذا المأزق: إما أن الحدس لا وجود له، فتكون الميتافيزيقا مستحيلة كعلم بالموضوعات في ذاتها، أو أن الميتافيزيقا باعتبارها علما بالموضوعات في ذاتها ممكنة، وفي هذه الحالة لابد من إثبات أن الانسان يملك ملكة الحدس. وكان «هيجل» قد قطن إلى ذلك بعد أن تغلب على نقد «كانت»؛ ولهذا كان لمذهبه في الميتافيزيقا ما يبرره من ناحية نظرية المعرفة؛ إذ كان يعتبر الفكر والوجود متطابقين لأنه كان ينظر إلى العالم بروح النزعة إلى وحدة الوجود Pantheism فيراه وحدة غير منقسمة للفكرة المطلقة. وأعلى مستوى للفكرة، أى أن النظر العيني هو في ذهن «هيجل» حدس يحتوى في ذاته على الوجود الميتافيزيقي العميق في نسخته الأصلية. وهكذا

ثمة جانب للصوفية في مذهب «هيجل» الذي يعتبره «تشتشرين» أكمل ممثل للنزعة العقلية، وهذا الجانب الصوفي يرتبط بالاعتراف بالمبادئ وراء - المنطقية، و«هيجل» يدرك هذه الصوفية في مذهبه ويتحدث عنها هو نفسه، وفي «المنطق» الصغير - وهو أكمل أعماله على الإطلاق، ورائعة من روائع الكتابة الفلسفية في العالم كله (وهو الكتاب الذي يؤلف الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية) يقول «هيجل»: «إن العقل لا يحيط بالحياة، وإنما الذي يحيط بها هو الحدس العقلي العالى على الحواس. (٢٩).... أما التأمل العيني فإنه يحيط بالحياة، ويصل إلى الحقيقة التي لا يمكن التعبير عنها في أحكام: ومثل هذه التصورات كالكل والجزء لا فائدة منها في فهم الجسم الحي (٢٦٧)؛ ذلك أن رؤية الكل النظري تدخل في باب الصوفية (١٥٩)». ويقترب «تشتشرين» إقترابا شديدا من المبادئ العالوية على العقل، فهو في نظريته مثلا عن الجوهر يبدأ بقوله: «إن الجوهر وحدة الأعراض. ولكنه لا يقف عند هذا القول بوصفه ميتافيزيقيا صادقا، بل يتعمق المسألة فيقول: إن الجوهر هو «مصدر» المبادئ^(٧). ومن ثم فإنه من الضروري منطقيا أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن الجوهر مبدأ يعلو على وجود محدد تحديدا منطقيا للخصائص، أى أن الجوهر وجود وراء المنطق، ومع ذلك فإن «تشتشرين» لا يضع هذه النتيجة. بيد أنه يقترب مرة أخرى من هذا المبدأ، فيؤيد فكرة «هيجل» عن الحرية على أنها ارتقاء الذات إلى اللاتحديد الكامل، أى إلى أساسها الذي يعلو على القوانين الثلاثة للمنطق الشكلي.

وجدير بالذكر أن «فلاديمير سولوفيف» الذي تصور أجزاء من العالم فوق التحديدات المنطقية الشكلية، والذي استطاع أن ينفذ إلى الطابع الكلي للعالم - وهذا هو الفهم الذي يدعوه «هيجل» بأنه صوفي - أقرب بالفعل إلى «هيجل» من «تشتشرين»، بيد أنه لا يشعر أنه على مثل هذا القرب من «هيجل» لأنه يفسره تفسيراً خاطئاً باعتباره ممثلاً للمنطقية الشاملة المجردة. وعلى العكس من ذلك نجد أن «تشتشرين» الذي يعتبر نفسه قريبا من «هيجل» هو في الواقع بعيد عنه كل البعد كما يدل على ذلك روح مذهبه نفسه، فهو يعتبر «هيجل» - وهو مخطئ في هذا - ممثلاً نموذجياً للنزعة العقلية، ويتجاهل العناصر الصوفية في مذهب «هيجل». «وتشتشرين» عندما يرفض النزعة العقلية ذات الجانب الواحد يكمل العناصر العقلية في العالم بأن يضيف إليها مضامين التجربة اللاعقلية، أى أن ما هو لا عقلي أدنى

(٧) «أسس المنطق والميتافيزيقا»، ص ٧٠.

من «العقل» ratio، ولذلك فهو يتلقى شكله من العقل. و«تشتشرين» لا يفتن إلى أن هذا وحده لا يكفي، وأنه يوجد خارج العقلي واللاعقلي ما هو أعلى من العقل، فإذا وضعنا في حسابنا ما هو أعلى من العقل، استطعنا بهذا فحسب أن نتفادى ضيق النزعة العقلية. وهكذا نجد أخيرا أن مذهب «تشتشرين» في تركيبه وروحه أقرب إلى النزعة العقلية السابقة على «كانت» والمتمثلة في «ديكارت» و«ليبتس»، وأنه بعيد بعدا كافيا عن نزعة «هيجل» فوق العقلية التي أعقبت «كانت».

وسواء في حالة «تشتشرين» أو في حالة «سولوفييف»، فإن الخطأ الواقع في تقديرهما لموقفهما من هيجل راجع إلى خطأ كامن في كل منهما؛ ذلك أن مذهب «هيجل» كان معدودا لا في الكتابات الفلسفية الروسية وحدها، بل وفي الألمانية أيضا — على أنه مذهب منطقي شامل مجرد. أما في عصرنا نحن فقد تحررنا من هذا الخطأ، وأصبح تفسير «هيجل» الصحيح قائما على مؤلفات مثل كتاب «إلين» I.A. Ilyin تحت عنوان «تعاليم هيجل عن الله والانسان، باعتبارها فلسفة عينية»، وكذلك كرس «ن. لوسكى» N. Lossky فصلا من كتابه «أساس النزعة الحدسية» لهذه المشكلة، مشكلة تطور نظرية المعرفة عقب «كانت»، وهو تطور ضرورى لتجاوز نقد «كانت» ولتبرير الميتافيزيقا بوصفها علما. وهذا الفصل يقع تحت عنوان «النظرية الخاصة بالادراك الحسى للعالم عبر الذاتى في فلسفة القرن التاسع عشر». وبيحث في نماذج مختلفة من المذاهب التي تعرضت للتأمل المباشر الذى تقوم به الذات العارفة للعالم الخارجى^(٨).

ومهما يكن من أمر، فينبغى أن نذكر هنا أن «هيجل» بعد أن عرف فكرة الكل العضوى لوجود العالم، فإنه قد فهم هذه الفكرة بروح مذهب وحدة الوجود، وبالتالي فقد أغرق الوجود الشخصى الفردى للانسان في كلية الفكرة المطلقة المتطورة، وحرّم الانسان من استقلاله، وفي الوقت الذى وضع فيه «هيجل» نظرية قيمة عن حرية الشخص، فقد حط من قدر صاحب هذه الحرية، أى الشخص الانسانى بحيث حوله إلى مجرد أداة للكل. ولنتذكر هنا هجاء «بلنسكى» الحار ضد أحدية «هيجل» الشاملة Ollegemeinheit ووصفه لها بأنها مولوك (المولوك أو المولوخ هو إله فينيقى كانت تقدم له القرابين البشرية) ولكننا نجد شيئا مختلفا في فلسفة «تشتشرين»، فقد وضع وجود الانسان الشخص الفردى في القمة التى يستحقها، معترفا به كخالق حر أبدى.. ومع ذلك فإننا لا نجد في نظرية «هيجل» أو «تشتشرين» تحررا من تحيز

(٨) انظر أيضا مقال لوسكى تحت عنوان: «هيجل باعتباره حدسيا» (في مكان الاستشهاد به).

النزعة الشاملة أو النزعة الفردية لجانب واحد، ولكننا نجد عند «هيجل» بسبب نزعته إلى وحدة الوجود ومغالاته عن كلية الوجود التي ترتبط بها رجحانا للنزعة إلى الشمول universalism. وعلى العكس من ذلك نجد عند «تشتشرين» الذى لم يكن مدركا إدراكا كافيا لكلية العالم العضوى - نجد مغالاة في النزعة الفردية، كما أوضح ذلك ج.د. جيرفيتش في مقالة عن «تشتشرين» الذى ظهر في مجلة «الفلسفة والقانون» philosophie und Recht العدد الثامن ١٩٢٢. و«جرفيتش» يضع «تشتشرين» في مقابل «سولوفيف» يجد في هذا الأخير مستوى أعلى لتوليف من المبدئين الكلى والفردى يعطو فيه على «تشتشرين». ويظهر الاختلاف بين «تشتشرين» و«سولوفيف» أوضح ما يظهر في مجال الأخلاق الذى انعكس في المناظرات التى قامت بينهما حول كتاب «سولوفيف»: «تبرير الخير»، ذلك أن «سولوفيف» حين تعرض لمشكلة الأخلاق الاجتماعية هاجم طرفين: فهو من ناحية يحارب «الذاتية والأخلاقية» التى تؤكد أن الفرد في تحقيقه للخير، تكون الإرادة الأخلاقية للأشخاص المنفصلين هى وحدها الهامة، ومن ناحية أخرى هاجم «الواقعية الاجتماعية» التى تؤكد أن الهيات الاجتماعية هى وحدها ذات الأهمية الأساسية، بينما الإرادة الأخلاقية الفردية ذات قيمة ثانوية فحسب (الفصل الثالث عشر). الإرادة الأخلاقية الفردية ضرورية في نظر «سولوفيف» لتحقيق الخير، بيد أنه من الضروري أيضا الوصول بالحياة الاجتماعية إلى الكمال بحيث يصبح المجتمع «أخلاقا منظمة»، ومن أهداف تطور المجتمع على هذا النحو «أن نضمن لكل فرد وللجميع حدا أدنى معيننا من الرفاهية، أى ما يكون ضروريا للمحافظة على الحياة والكرامة الانسانية». وقد فسر «تشتشرين» نظريات «سولوفيف» عن المجتمع بأنها اتجاه إلى إقامة ملكوت الله عن طريق الاجراءات التعسفية، وعلى يد الحكومة، وهذا يؤدى إلى الانكار التام للحرية الانسانية^(٩).

وهذا الطريق يؤدى منطقيا في نظر «تشتشرين» إلى محاكاة «توركمادا»* Torquemada، وإلى إحراق الملحد من أجل خلاص أرواحهم، وقال زاهبا بفكرة خصمه إلى أقصى حدود التسفية «من الطريف أن نعرف ما إذا كان بعث الأموات سيكون تنفيذا لأوامر الحكومة أم لا» (٤٤٦). ومن المحتمل أن «تشتشرين» يضع في ذهنه نظرية «فيدوروف» الذى أكد فيها أن الهدف الأخلاقى الرئيسى للسلف هو بعث الخلف.

(٩) «مبادئ الأخلاق» مشكلات الفلسفة وعلم النفس، ص ٦٤٠، ١٨٩٧.

* المفتش العام في أسبانيا (١٤٢٠ - ١٤٩٨) وقد اشتهر بقسوته.

وربما كان من الأهمية بمكان خاص أن نقرأ في أيامنا هذه - تأملات «تشتشرين» عن مشكلة كيفية احتفاظ الانسان بحريته في نظام الحياة الاجتماعية، فقد قام الآن تحت أعيننا نظام إجتماعى استبدادى أخذ على عاتقه المسؤولية عن جميع جوانب الحياة التى يحياها المواطن، غير أنه يحطم في الواقع جميع الأشخاص الذين لايتكيفون مع أجهزة الدولة ولايرضخون لها. ومع ذلك فإن الجميع يعترفون اليوم بالضرورة الأخلاقية لضمان رفاهية كل شخص. وتتألف مشكلة العصر الذى نعيش فيه من وضع نظام يكفل الرفاهية للجميع، مع الإبقاء على الحرية في الوقت نفسه.

إن الأخطاء التى نجدها في ميتافيزيقا «تشتشرين» لم تمنعه من الوصول إلى تطبيقات قيمة تفصيلية للمنهج النظرى في جميع ميادين المعرفة. وقد أخضع «تشتشرين» في كتابه «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم» فلسفة «كونت» لنقد عميق، فبين أن النظر العقلى في العلوم الطبيعية شرط سابق لعملية فهم الطبيعة، وأثبت ضرورة النظر العقلى في علم النفس بتحليله للنظرية الترابطية associationism. ولا تقل قيمة عن ذلك أفكار «تشتشرين» في ميدان فلسفة الطبيعة. ففي عام ١٨٩٢ وضع «تشتشرين» - مستندا على قانون «مندليف» الدورى periodic law نظرية عن تعقيد الذرة، وعن أن تركيب الذرة مائل لتركيب النظام الشمسى^(١٠).

وفي مجال فلسفة علم الحياة «ألف» تشتشرين عام ١٨٨٣ كتابا قيما بعنوان: «تجربة في تصنيف الحيوانات» وأصدره عام ١٨٩٢. ويقوم هذا الكتاب على دراسة فاحصة للمادة الفعلية، وفيه يعارض «تشتشرين» «الداروينية» مادام هذا المذهب يفسر أضل الأحياء العليا المعقدة المنبثقة من أحياء أدنى منها بفكرة الصراع من أجل الحياة. ويذكر «تشتشرين» أن الكائنات العضوية الأدنى أكثر خصوبة، ذلك أن الكائنات العضوية الأدنى البسيطة أقل احتياجا إلى غيرها، ومن ثم فهي أفضل تكيفا مع البيئة. والكائنات العضوية الأدنى لا تحطمها الكائنات العضوية الأعلى كما تدعى ذلك نظرية الصراع من أجل البقاء، بل إنها تستمر في الحياة إلى جانب الكائنات العليا. وبالتالي يستنتج «تشتشرين» أن التعقيد المتزايد في تركيب الكائنات العضوية لا يرجع إلى الصراع في سبيل البقاء، بل إنه يتم على الرغم منه، ويقول «تشتشرين»: إن المصادفة والتحويلات التافهة لاتفيد في الصراع من أجل البقاء، ولا تستطيع أن تخلق الوحدة المنظمة لعضو جديد ضرورى في هذا الصراع. وأخيرا فإن الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعى لا ينتجان شيئا بمفردهما. وإنما يجمدان ما خلقه عامل

(١٠) «الفلسفة الوضعية» - ص ١٢٠.

آخر. وهذا العامل الخلاق لا يمكن أن يكون المصادفة، بل لا يمكن أن يكون إلا قوة داخلية كامنة في الطبيعة، وهذه القوة الخلاقة تؤدي إلى الاكمال المنسجم للكائنات العضوية الحية، وهي تحدد الانتقال من الوحدة غير المنقسمة إلى التعدد المنقسم ثم إلى الوحدة مرة أخرى. ويحاول «تشتشرين» في تفاصيل تصنيفه أن يبين أن خطة التطور في العالم أجمع - كما يراها هو - يمكن أن تطبق أيضا على تطور الأجسام الحيوانية. وقد وضع «برج» أستاذ علم الحيوان بجامعة «بتروجراد» نظرية عن تطور النباتات والحيوانات تقوم على أساس القانون الداخلي، وذلك بعد وفاة «تشتشرين» بثلاثين عاما، والكتاب الذي يضم هذه النظرية عنوانه: «النشوء الطبيعي (أى وفقا لقانون الطبيعة) Nomogenesis» (١٩٢٢).

وينبغي علينا في ختام هذا العرض أن نشير إلى تصور كان «تشتشرين» يعتز به، ذلك أنه لما كان أستاذا في البحث النظرى، فقد كان مدركا تمام الإدراك لمعنى «الفكر الخالص»، وكثيرا ما كان يستخدم هذه العبارة. وأذكر أن البروفسور «إ. إ. فيدنسكى» Vvedensky قد وضع في كتابه «علم النفس» سنة ١٩١٠ نظرية عن «الفكر الخالص» في صورة كانتية لاهيجلية. وقد تهكم علماء النفس التجريبيون من أصحاب النزعة الحسية في بطرسبرج على هذه النظرية، ولم تمض أعوام قلائل حتى أثبت علم النفس التجريبي نفسه الذى تمثله مدرسة «فرتسبورج» Würzburg - وجود الفكر غير الحسى nonsensory thought.

ولايسعنا حين نستعرض مؤلفات «تشتشرين» الفلسفية إلا الاعتراف بأنه كان مفكرا عظيما لم يلق نشاطه الفلسفى التقدير الكافى فى عصره. غير أنه قد لقى من الاحترام ما هو جدير به باعتباره متخصصا فى القانون الدستورى. وقد كتب فى عام ١٨٩٦ بعد أن أثارت المناظرات التى قامت بينه وبين «سولوفيف» - وكان هذا الأخير قد رد عليه - والحق يقال - ردا عنيفا نتيجة لاستفزاز «تشتشرين» له - كتب قائلا: «إنه يشعر وهو واقف على حافة قبره أن من حقه أن يعلن «إننى قد اشتغلت وفقا لقوتى وقدرتى، واستخدمت الهبة التى وهبني الله إياها أفضل استخدام ممكن، وهأنذا أقدم فى هدوء روحى إلى الله»^(١١).

وليس من شك أن «لتشتشرين» حق الانتقال إلى الأبدية فى هذا الهدوء الجليل.

(١١) كلمات قلائل بصدد رد «سولوفيف» مشكلات الفلسفة وعلم النفس ص ٧٧٨، ١٨٩٧.

٢ - ن. ديپولسكى N. Debolsky

تدرب «نيكولاي جافريلوفتش ديپولسكى» (١٨٤٢ - ١٩١٨) ليصبح عالما بالرياضيات، وفي كتابه «المنهج الديالكتيكي» يميز بين المنهج المنطقي الشكلى الخاص بالتصورات، والمنهج الديالكتيكي الذى يتناول الأفكار، ويعتبر أن جميع التصورات متناقضة تناقضا داخليا، والفكر يرتفع من التصور إلى الفكرة فيدخل بذلك مجال اللامتناهى الذى يقبل المتناقضات بحيث يصبح منهاجا من سلسلات لامتناهية من التركيب. وكتاب «ديپولسكى» الرئيسى عنوانه «فلسفة الشكلية الظاهرية» The Philosophy of Phenomenal Formalism. وفي هذا الكتاب يميز بين العقل الالهى المطلق، وعقل الانسان المتناهى. فالعقل المطلق الذى يعرف شكل الوجود ومضمونه يعرف الموضوعات فى ذاتها. ولا يستطيع عقل الانسان المتناهى أن يدرك غير الجانب الشكلى للعقل المطلق فحسب، وهذا الجانب هو ما يستخدمه الانسان لفهم الظاهرة. وقد ترجم «ديپولسكى» كتاب هيجل «علم المنطق» (ثلاثة مجلدات سنة ١٩١٦) ترجمة روسية ممتازة نظرا لمعرفته الوثيقة بفلسفة «هيجل». وفي مقالاته التى كتبها «ديپولسكى» عن علم الجمال يقترب من علم الجمال عند «هيجل». وهو يتصور الجمال على أنه «الكل فوق الحس الذى يعبر عنه فى صورة حسية».

وقد كتب «ديپولسكى» فى ختام حياته مقالا بعنوان: «النزعة الشكلية غير المشروطة كوسيلة لاصلاح الفلسفة»^(١٢)، ويعلن «ديپولسكى» أن الدجماطيقية (القطعية) عميقة الجذور تعوق تقدم الفلسفة، أى بتقريرنا لبعض القضايا المعينة التى نرى أنها حقائق واضحة بذاتها على أنها بديهيات، (٩١) «والنزعة الشكلية غير المشروطة، التى تشك فى كل شىء حتى شك الانسان نفسه هى بالتالى وسيلة لتحرر الفكر تحرا غير مشروط من القيود القطعية جميعا». وهى على الأخص تحرير من «كابوس فلسفة جديدة» أى من قبول القضية القائلة «بأن المعرفة باعتبارها فعلا للوعى يمكن أن يكون موضوعها هو حالات الوعى وحدها» على أنها بديهية (١٠٩). وفى هذا المقال أيضا يقدم «ديپولسكى» عددا من الحجج - ضمن أشياء أخرى كثيرة - ضد النزعة الحدسية Intuitionism^(١٣).

(١٢) مجلة وزارة التربية العامة، نوفمبر سنة ١٩١٤.

(١٣) مؤلفات ديپولسكى هى: «المنهج الديالكتيكي» ١٨٧٢، «فلسفة المستقبل» ١٨٨٠، «الخير =

٣ - ب. باكونين P. Bakunin

كان «باقييل الكساندروفيتش باكونين» (١٨٢٠ - ١٩٠٠) شقيقا للمهندس المعماري الشهير «ميخائيل باكونين»، وهو ممثل جيد لمثالية العقد الرابع من القرن التاسع عشر، قضى حياته كلها في التفكير، وكانت شخصيته الجذابة ذات تأثير على كل من يتصل به، ولكنه لم ينشر كشوفه الفلسفية إلا بعد أن تقدمت به السن، فضمنها كتابين هما «صدى متأخر في الأربعينات للمشكلة النسوية» ١٨٨١، و «أسيس الايمان والمعرفة» ١٨٨٦.

والله - وفقا لفلسفة «باكونين» - عبارة عن عقل حي أبدي، إنه المبدأ والأساس لكل ما يمكن أن نحيط به، بحيث لا يمكن أن يكون فهم صحيح أو معرفة إلا في الله ومن خلال الله. والفكر والوجود، والايمان والمعرفة لا ينقسمان. «الحياة هي الحياة مادامت تتنفس «نسيم الأبدية»، أي مادامت جذورها تمتد في الله. ومن هنا كانت نظرية «باكونين» عن الخلود، إذ يقول: «الانسان منذ البداية وفي أعماق ماهيته هو الوجود الذي يوجد وجودا حقيقيا». وعندما يموت الانسان يعود إلى نفسه فحسب عن طريق تعميم الموت. أما ما يموت في الانسان بموته الطبيعي التجريبي فهو مالم يتم فيه، وما كان ينبغي أن يتحقق، أي ماهو ناقص، إن وجوده التجريبي المحدود هو وحده الذي يفنى ويموت، وغلافه الحسى هو وحده الذى يتحطم. وقد حقق «باقييل باكونين» إيمانه الذى لا يتزعزع بالخلود الشخصى الفردى عندما رقد في هدوء على فراش الموت، وأخذ يمزح مع طبيبه، ويودع زوجته^(١٤).

= الأسمى، أو الهدف الأسمى للنشاط الأخلاقى» ١٨٨٦، «فلسفة الشكلية الظاهرية»، ج١، ١٨٩٢، ج٢، ١٨٩٥، «تصور الجميل» مجلة وزارة التربية العامة العدد ٨، «المثل الأعلى الجمالى»، مشكلات الفلسفة وعلم النفس عدد ٥٥ لسنة ١٩٠٠.

(١٤) انظر فيما يتعلق بعصر باكونين والظروف التى أحاطت به والى عاش فيها كافة المشاليين فى أربعينات القرن التاسع عشر.. انظر كتابى أ. كورنيلوف: «أعوام الشباب التى عاشها ميخائيل باكونين، ١٩١٥»، و «أعوام التجولات التى قام بها ميخائيل باكونين ١٩٢٥».

كرس «ميخائيل إيفانوفتش كارينسكى» (١٨٤٠ - ١٩١٧) الأستاذ «بالأكاديمية اللاهوتية بسانت بطرسبرج» بحثه الرئيسى لنظرية المعرفة والمنطق^(١٥).

ويعارض «كارينسكى» بإصرار فى كتابه القيم «تصنيف الاستدلالات المنطقية» The Classification of Inferences اتجاه المنطق إلى صب جميع الاستنتاجات فى قالب المنطق الرياضى Syllogism، ويثبت أن استدلالات مثل «أ = ب وب = ج إذن أ = ج» يمكن أن تتحول تحولا مفتعلا إلى ضرب باربارا The mood Barbara، إذا أضفنا إلى صيغة الاستدلال وإذا جعلنا لها مقدمة كبرى فى المثل المشار إليه هذه البديهية: «المقداران اللذان يتعادل كل منهما على حدة مع مقدار ثالث، يتعادل كل منهما مع الآخر». ولكنه يذكر أن هناك عددا من الاستدلالات تتميز بتركيب لا رياضى منطقى nonsyllogistic، وإضافة صيغة الاستدلال إليها لا يزيد من درجة اليقين فيها، ومن ثم يجب اعتبارها إضافة سطحية.

وفهم كارينسكى الاستدلال على أنه حل للمشكلة الخاصة بالحق فى نقل عنصر من قضية إلى أخرى على أساس الهوية أو التناقض القائم بين العناصر المنفصلة فى القضايا. ويضع الفئات الأساسية للاستدلالات: والفئة الرئيسية الأولى للاستدلالات تتألف من مقارنة الموضوعات فى قضيتين مختلفتين فى سبيل إقامة الهوية بينهما، وبالتالي نقل المحمول من موضوع إلى آخر. والفئة الثانية من الاستدلالات تعتمد على مقارنة المحمولات فى قضيتين مختلفتين: فإذا كان المحمولان يناقض أحدهما الآخر، فلا بد أن نعتبر الموضوعين مناقضين أحدهما للآخر، وإذا كان المحمولان متطابقين فلنا الحق على الأقل فى الوصول إلى استدلال فرضى إيجابى hypothetical positive يتعلق بعلاقة كل موضوع بالآخر. ويقسم «كارينسكى» الفئات الرئيسية وخاصة الفئة الأولى - إلى فئات من استدلالات ذات موضوعات فردية إلى استدلالات ذات موضوعات فرعية، واستدلالات من موضوعات مفردة إلى مجموعة من

(١٥) مؤلفات كارينسكى الرئيسية هى: «استعراض نقدى لأحدث فترة فى الفلسفة الألمانية»، «تصنيف الاستدلالات»، ١٨٨٠، «الحقائق الواضحة بذاتها»، «الخلاف بين مدارس التجريبية الجديدة فيما يتعلق بالحقائق الواضحة بذاتها»، ١٩١٤. ي. راطوف، م. أ. كارينسكى: «خالق الفلسفة النقدية الروسية»، ١٩٧٠.

الموضوعات «منطق المجموعة أو التجمع aggregate» واستدلالات من مجموعة موضوعات (منطق أو تجمع aggregate) إلى موضوعات مفردة.

ولا يمكن إثبات جميع القضايا في مذهب للمعرفة - عن طريق الاستدلالات، فهذا المذهب يجب أن يقوم على قضايا لها طابع الحقائق الواضحة بنفسها والتي يمكن استخدامها كبديهيات. وقد كانت مشكلة الحقائق الواضحة بذاتها هي الموضوع الرئيسي الذي بحثه «كارينسكى»، بيد أنه لم يصل إلى حل إيجابى لهذه المشكلة، كل ما فعله هو أن أخضع للنقد نظريات الفلاسفة الآخرين.

وقام في كتابه «الحقائق الواضحة بذاتها» بدراسة أساسية لنظرية المعرفة عند «كانت»، وهو يسعى بذلك إلى إثبات أن «كانت» لم يثبت أن القضايا التى سماها قبلية هي قضايا كلية وضرورية. وتصدى «الكسندر - إى - فدنسكى» الأستاذ بجامعة بطرسبرج للدفاع عن «كانت» وكتب مقالا بعنوان: «كانت المتخيل والحقيقى» (مشكلات الفلسفة وعلى النفس، العدد ١٥).

وانتقد «كارينسكى» تجريبية «جون ستيورات ميل» و«اسبنسر» في كتابه «الخلاف بين مدارس التجريبية الجديدة حول الحقائق الواضحة بذاتها»^(١٦)، فقرر أن التفرقة الأساسية بين هذين الفيلسوفين من جهة وبين «هيوم» من جهة أخرى تتألف في أنهما يعتبران حتى الرياضة بوصفها علما تقوم على التجربة لا على النظر العقلى، أى أنهما لا يدخلان في اعتبارهما الرابطة الواضحة بين الموضوع والمحمول في القضية، فهما يؤكدان أن كل قضية تتحدد فحسب بملاحظة الحقائق المفردة، وأن الرابطة بين الموضوع والمحمول في كل قضية ليست غير تداعى التصورات.

ويعتقد «ميل» أن أعلى مقدمات المعرفة تقوم عن طريق الاستقراء بالتعداد البسيط حيث لا تظهر أحوال شاذة، ويعد مثل هذا الاستقراء منهجا ناقصا، غير أنه من الممكن الوثوق به إذا كان الاستدلال الذى نستخلصه منه مؤكدا في كل الأزمنة والامكنة والظروف بحيث يكون عدد التأكيدات أكبر من أن نعزوه إلى مجرد المصادفة. وأيا كان الأمر فإن «ميل» يوافق على أنه حتى قانون العلية الذى يستقر على هذا النحو لا يمكن أن يعد حقيقة في كل زمان ومكان، فمن المحتمل أن الحوادث لا تخضع لهذا القانون في مناطق نائية من الكون، أو أنها قد تفقد دلالتها في المستقبل البعيد.

(١٦) نشر هذا الكتاب في «مجلة وزارة التربية العامة» من ١٩٠١ إلى ١٩١٤، ثم نهر في طبعة مستقلة سنة ١٩١٤، واستشهد بقرات الكتاب المنشورة في مجلة وزارة التربية العامة.

بل إن «ميل» و «اسبينسر» يعتبران صيغة الاقيسة المنطقية - مثل القياس الرياضى - قائمة على التجربة، لا على الرابطة الواضحة بين المقدمات والاستدلال، أى على النظر العقلى. غير أن «كارينسكى» يثبت أنه من المحال إثبات صلاحية صيغة الاستدلالات عن طريق التجربة؛ ذلك أنه فى مثل هذا الاثبات لابد من استخدام صيغة الاستدلال كمقدمة للبرهان نفسه، وبالتالي فإن هذه الصيغة يجب أن تعتبر - خلال التطور التالى للتجربة الترابطية - «شرطا للايمان» بحقيقة الاستدلالات، لا قضية لها ما يبررها من الناحية المنطقية^(١٧).

وقد أقام «اسبينسر» نظريته فى المعرفة على أساس نظريته القائلة بأن الحياة تكيف للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، ولأن الطبيعة متجانسة تنشأ فى وعينا ارتباطات متماسكة من التصورات. ويعتبر «اسبينسر» استحالة إنكار هذا الترابط بين التصورات معيارا للحقيقة، وهو يعتقد أن الارتباطات المتماسكة تنتقل فى عملية التطور عن طريق الوراثة فتصبح القضايا البعدية a-posteriori للسلف قضايا قبلية a-priori للخلف، ومن هنا كانت استحالة سلب أية قضية نتيجة لعدد لا متناه من التجارب التى حصلت بها أجيال عديدة من الكائنات، ومن ثم يمكن اعتبار هذه القضايا تعبيراً عن الحقيقة، بينما يقوم الاستقراء الذى وصفه «ميل» على عدد أصغر كثيراً من الأمثلة. ومع ذلك - يعترف «اسبينسر» - وفقاً لما يقرره كارينسكى - أن تضاد correlation الارتباطات المتماسكة مع قوانين الطبيعة يتحسن خلال التطور. ويتجاوز تجاوباً تاماً مع قوانين الطبيعة عن طريق عقل كامل فحسب، ومن هذا يصل «كارينسكى» إلى هذه النتيجة وهى أن الارتباطات المتماسكة فى عقل الانسان ليست ضماناً أكيداً مطلقاً للحقيقة^(١٨). ويشير «ميل» فى نقده لنظرية «اسبينسر» إلى أمثلة السلب المستحيل التى تصبح ممكنة عند الجيل التالى من الانسانية. ويعد أن يعرض «كارينسكى» هذه التأملات كما عبر عنها «ميل» يشير إلى أن «ميل» لا يفرق دائماً بين تصور ما لا يمكن التفكير فيه، وبين تصور ما لا يمكن تخيله من حيث تطبيقه على السلب. أما فيما يختص بما لا يمكن تخيله فإن «كارينسكى» يثبت أن كثيراً مما لا يمكن تخيله، قابل للتفكير فيه^(١٩).

ويؤكد «ميل» فى حديثه عن البديهيات الرياضية باعتبارها تعميمات تمت عن طريق

(١٧) مجلة وزارة التربية العامة، ٣٢٦، أغسطس ١٩٠١، ص ١٠١ - ١٠٨ سبتمبر ١٩٠١.

(١٨) نفس المرجع - ٢ يوليو سنة ١٩٠٣.

(١٩) نفس المرجع سبتمبر - ديسمبر سنة ١٩٠٥.

الاستقراء - أنه لكى يضع المرء هذه البديهيات يمكنه أن يستخدم لا الادراكات الحسية فحسب، بل الأفكار المتخيلة أيضا، لأن الأفكار الرياضية ليست مضبوطة تماما. ويقرر «كارينسكى» أنه بالاعتراف بهذه الوسائل في وضع البديهيات الرياضية لم يكن «ميل» مدركا إلى أنه يشير إلى استحالة التفكير في سلب البديهية، أو بعبارة أخرى - كان يعبر عن نظرية «اسبينسر» نفسها^(٢٠).

وبعد أن أثبت «كارينسكى» أن «ميل» و «اسبينسر» يستخدمان استحالة التفكير في السلب معيارا للحقيقة - يحاول أن يبين أن هذا المعيار ليس خليقا بالثقة، فعندما ينشأ في عقولنا ارتباط متماسك، فإن الأمثلة المناقضة له لا تحطمه على الفور، وفضلا عن ذلك يحدث في كثير من الأحيان أن هذه المتناقضات للارتباط المتماسك لا تقام عن طريق الوسائل غير المباشرة، فالنظرية القائلة بأن الأرض ليست ثابتة وإنما تدور حول محورها تثبت بوسائل غير مباشرة، ومن ثم تدعو الحاجة إلى جانب استحالة التفكير في السلب إلى بحث منهجى أيضا.

ومع ذلك ينبغي أن تصل التجربة الترابطية القائمة على المنطق إلى هذه النتيجة وفقا ل«كارينسكى»، أنه حتى بعد هذا البحث المنهجى لانصل إلى اليقين الكامل بالنسبة للحقيقة العامة للحكم، وهذا راجع إلى أن التجربة الأولى محدودة دائما، وثانيا إلى أنه حتى إذا تم اكتشاف قانون الطبيعة، فإن الطابع غير المتغير للطبيعة لا يتقرر^(٢١).

وهكذا تؤدي التجربة الترابطية القائمة على المنطق والتي تنكر وجود البرهان النظرى، تؤدي حتما في نظر «كارينسكى» إلى النزعة الشكية، بيد أنه يمكن تخفيف هذه النزعة الشكية بالإشارة إلى أن الانسان ليس كائننا عارفا فحسب، بل كائننا فعلا أيضا. وفي الحياة العملية يستخدم الناس جميعا المعرفة العلمية^(٢٢)، والعملية أيضا لاشباع حاجاتهم. وهذا الايمان بالقضايا العلمية له ما يبرره من الناحية العملية، كما أنه إجبارى من الناحية النفسية أو بعبارة أخرى إن له طبيعة الغريزة، كما يقرر «هيوم»^(٢٣).

(٢٠) نفس المرجع، ٣٢٤ - مايو - أغسطس سنة ١٩٠١، ٢ ف، نوفمبر سنة ١٩٠٣.

(٢١) نفس المرجع أغسطس ١٩٠٣، سبتمبر سنة ١٩٠٥.

(٢٢) نفس المرجع - مايو سنة ١٩٠٦.

(٢٣) نفس المرجع أغسطس سنة ١٩٠٨.

ويمضى «كارينسكى» في بحثه فيحلل نظرية «ميل» الخاصة بقانون التناقض، ذلك أن قانون التناقض عند «ميل» ليس حقيقة نظرية، وإنما هو تعميم مشتق من التجربة. ويثبت «كارينسكى» إثباتا واضحا أن «ميل» قد جانب الصواب، وأن قانون التناقض حقيقة نظرية: وهذا القانون: «حقيقة واضحة بذاتها تستند على إحاطة الفكر المباشرة للعلاقة بين معانى الحدود التى تكونها»^(٢٤)، فالحديث عن «أ» التى ليست «أ» معناه فقدان موضوع الفكر، وكأننا ندع الوعى يواجه الفراغ.

بيد أن «كارينسكى» لم يضع لسوء الحظ نظريته الخاصة بالمعرفة، ومع ذلك فإن عمله الأصيل الذى أضافه للفلسفة هو أنه توصل إلى برهان صارم على أن النزعة التجريبية الترابطية التى تنكر النظر العقلى لا تستطيع أن تثبت وجود معرفة مبررة تبريرا منطقيا، وأن هذه النزعة تقضى حتما إلى النزعة الشككية، كما يكشف «كارينسكى» بتحليله الكامل لنظريتى المعرفة عند «ميل» و«اسبينسر» عن عدد من المتناقضات والمفارقات التى تتضمنها هاتان النظريتان. وهو يرى أن الخطأ الأساسى فى النزعة التجريبية الترابطية يكمن فى إنكارها لأى إثبات عقلى^(٢٥).

وللأسف ألف «كارينسكى» كتابيه عن الحقائق الواضحة بذاتها بأسلوب تنقصه الرشاقة، يزدحم بالجمال الطويلة التى يبلغ طولها أحيانا خمسة عشر سطرا؛ ولهذا فإن قراءة صفحات هذين الكتابين تتطلب جهدا شاقا مسنيا.

٥ - ن. جروت N. Grot

كان «نيكولاى ياكوفلفتش جروت» (١٨٥٢ - ١٩٩٩) أستاذا بجامعة موسكو. ويذكر سولوفييف فى مقاله «سمات ثلاث» أن «جروت» كان فى بادئ الأمر وضعيا أمينا لروح «اسبينسر»، ثم اجتذبه فلسفة «جيوردانو برونو»، وانتهى به الأمر إلى اعتناق الأفلاطونية. وهكذا صعد فى تطوره الفلسفى إلى الأعلى، ثم غاص إلى الأعماق. وقد حاول «جروت» أن يضع نظرية خاصة بتفاعل العمليات النفسية والمادية، وكان يعتقد أنه إلى جانب الطاقات الميكانيكية والحرارية والكهرومغناطيسية توجد طاقة نفسية. وهكذا كان يعتقد أن تفاعل العمليات المادية والنفسية لا ينتهك قانون بقاء الطاقة: فالعملية الفيزيائية ذات الطاقة «أ» تولد عملية نفسية تؤدى إن

(٢٤) نفس المرجع، ص ١٤١، نوفمبر سنة ١٩١٤.

(٢٥) نفس المرجع - ١٤٦ - نوفمبر سنة ١٩١٤.

عاجلا أو آجلا إلى عملية فزيائية بها احتياطي من الطاقة «أ». وهذه النظرية مماثلة إلى حد ما لنظرية «ف. أوستوالد» V. Ostwald في الطاقة. وقد هاجم الأستاذ «فيدنسكى» نظرية «جروت» مشيرا إلى أن العمليات النفسية لا تتخذ أشكالا مكانية، ومن ثم فإن تصور الطاقة بالمعنى الفزيائى (أى التغلب على المقاومة في مكان معين) لا معنى له عندما تطبق على هذه العمليات النفسية. والنماذج الفزيائية من عمليات الطاقة المكانية تفسر بشكل أو بآخر التحول من طاقة إلى أخرى، ولكننا لا نستطيع أن نفهم كيف تتحول الطاقة المكانية إلى طاقة لا مكانية^(٢٦).

(٢٦) مؤلفات جروت هي: «سيكولوجية العواطف» - ١٨٨٠؛ «حول مشكلة إصلاح المنطق» ١٨٨٢ - مقالات عن «مشكلات الفلسفة وعلم النفس»، وقد نشرها «جروت» بنفسه.

الفصل العاشر

الأميران «س.ن.» و «إ.ن.» تروبتسكوى

S. N. & E. N. Trubetskoy

كان الأمير «سرجى نيكولايفتش تروبتسكوى» وشقيقه الأمير «إفجينى» صديقين حميمين لسولوفييف على الرغم من أن الأول يصغره بعشر سنوات، والثانى بأحد عشر عاما (ولد س. تروبتسكوى عام ١٨٦٢ وإفجينى عام ١٨٦٣)، وكلاهما أكمل رسالة «سولوفييف» وهى إقامة تصور فلسفى أرثوذكسى دينى للعالم.

أما الظروف التى اجتازها كل منهما فى صباه فقد صورها الأمير «إفجينى تروبتسكوى» فى مذكراته^(١) تصويرا حيا، ولما كانت هذه الظروف مميزة أشد التمييز للثقافة الروحية الروسية، فإنها خليفة بأن نتوقف عندها قليلا.

درس الشقيقان فى معهد تقليدى من معاهد موسكو، وعاشا فى بيئة نالت من الثقافة حظا عظيما، فلما شارفا سن الثانية عشرة تعلقا بالموسيقى تعلقا شديدا، وشغفا خاصة بموسيقى «هايدن» و «موتسارت» و «بتهوفن» الكلاسيكية، ثم إستهوتها فيما بعد موسيقى المؤلفين الروس من أمثال «بورودين» و «موسورسكى» و «رمسكى كورساكوف» وغيرهم. وفى عام ١٨٧٧ اندلعت نيران الحرب الروسية التركية، فاعتبرها الجمهور الروسى حربا صليبية تستهدف تحرير بنى ملتهم الأرثوذكس - من بلغارين وصربيين - من نير الحكم التركى، وكان أن شارك الشقيقان «تروبتسكوى» فى الحماسة الوطنية التى عمت المجتمع الروسى بأجمعه، إذ كان كل منهما يؤمن إيمانا حارا بفكرة روسيا كأمة عظيمة.

ولم يلبث الشقيقان أثناء وجودهما فى الفصل السادس من المدرسة - أن اجتازا أزمة روحية، شأنهما فى ذلك شأن «سولوفييف» وغيره من الشبان الروس، وأدت بهما هذه الأزمة إلى إنكار جميع التقاليد القديمة، وفقدوا إيمانها الدينى وعكفا على دراسة النزعة الوضعية عند «إسبنسر» و «ميل»، وأفضى بهما موقفهما النقدى من النظام الاجتماعى والسياسى السائد فى روسيا لا إلى إدانة الأوتوقراطية فحسب - بل إلى نبذ القيم الأخرى نبذا تشيع فيه نزعة عدمية. وعلى الرغم من وجود رقابة مشددة تفرضها السلطات المدرسية على آراء التلاميذ السياسية، فإن كلا الشقيقين

(١) نشرتها شركة النشر الروسية البلغارية سنة ١٩٢١.

استطاع أن يعبر عن آرائه لما امتاز به من ذكاء وألمعية، فكان «سرجى» الأخ الأكبر يقول مداعبا لأستاذه في اللغة الفرنسية، وكان سويسريا «ماذا تفعلون بجبل «مون بلان» يافيدور فيدوروفتس، إنه يسد الطريق ولا يستطيع إنسان أن يجتازه.. أليس هذا شيئا مخجلا؟ وهذا بعينه مايفضى إليه النظام الجمهورى! أما الأمر فيختلف عندنا: إذ لو كان «مون بلان» في مكان ما من روسيا إذن لأصدر ضابط البوليس أو الحاكم أوامره بإزالته فورا من الطريق.. وهكذا يخفى «مون بلان»؟!«

وعندما شرع الشقيقان في دراسة الفلسفة فيما بعد - دراسة جدية، انتهى بهما الأمر إلى أن «ليينتس» قد فند تجريبية «ميل» في نقده ل«لوك»، وأن «اسبنس» قد أخفق في فهم نظرية «كانت» العميقة عن الأسس القبلية للمعرفة. وحينما تخلص «إفجينى ترويتسكوى» من النزعة الوضعية، إنقلب إلى نزعة شكية كانت مصدرا لعذابه، إذ أدرك في وضوح أن الغش مثلا شيء غير مقبول، ومع ذلك فقد كان يرى أن عقله عاجز عن صياغة برهان حاسم يؤيد ضرورة السلوك النزيه.

ووجد «إفجينى» مخرجا من هذه الأزمة، وذلك أنه أدرك عقب اهتمامه بفلسفة «شوبنهاور» اهتماما لهيفا - أن التشاؤم نتيجة حتمية لانكار المبدأ الكامل المطلق الذى يسود العالم: وكان عليه أن يختار: «إما أن يكون الله غير موجود أو أن الحياة غير جديرة بأن نحياها» (ص ٦٠ وما بعدها). وفي هذه الأثناء كان هناك عملان ينشران تباعا في مجلة Russky Vestnik هما رواية دوستوفسكى «الاخوة كارامازوف» ورسالة «فلاديمير سولوفييف» «نقد المبادئ المجردة»، أحدهما يعالج هذه الأزمة من الناحية الفنية، والآخر يعالجها علاجاً فلسفياً، وكلاهما يصل إلى حل توكيدى. وفي الوقت نفسه عكف الشقيقان «ترويتسكوى» على قراءة كتب «خومياكوف» التى يعرض فيها نظريته عن الكنيسة بإعتبارها جسد المسيح. وعندما اشتدت حالة الثنائية بين إرادته التى تتشوف إلى الله وعقله الذى ينكره، شعر «إفجينى ترويتسكوى» - وهذه هى عبارته نفسها: «بالفرح لشفائه بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، «إذ» أحس بإسترجاع «الكلية» المحطمة لوجوده الانسانى» (٦٧). وعاد الشقيقان «ترويتسكوى» إلى الايمان الأرثوذكس وإلى الاهتمام بمشكلات العبقرية القومية الروسية، والتقىا في عام ١٨٨٦ «بفلاديمير سولوفييف» وإنتهى هذا اللقاء بإنعقاد أواصر الصداقة بينهم.

ويرجع التوكيد النهائى للتصور الدينى للعالم فى عقل الأمير «إفجينى ترويتسكوى» إلى التجربة الدينية العميقة التى عاناها أثناء عزف السيمفونية التاسعة لبتهوفن بقيادة «أنطون روبنشتين» إذ يقول: «عند استماعى إلى الحركة الأولى من

السيمفونية أحسست أننى إزاء عاصفة كونية، فكانت البروق تومض أمام عيني وكأننى أستمع إلى رعد ودمدمة صادريين من أعماق الأرض تزلزلت لهما أسس الكون. وكان عقلى يبحث بلا جدوى عن مخرج من القلق الذى استحوذ عليه، واستمر هذا القلق الذى تسبب عن العذاب والاضطراب الشاملين طوال الحركات الثلاث الأولى وما برح ينمو ويشتد. وفى ذلك انسكرتسو العجيب ذى الضربات الثلاث القاسية الوحشية تحاول الروح الفرار من تلك الظلمة المتكاثفة، ومن مكان ما يأتى لحن مرح بورجوازي سطحي، ثم تقاطعه تلك الضربات الخشنة الجافة مرة أخرى لتطرده بعيدا، وكأنه لا مكان فى الروح لأى رضى مغرور، أو للمرح اليومي العادى! وكل هذا النشاز والفوضى، وكل هذا الصراع الكوني الذى استحال إلى أصوات وأفعم الروح باليأس والفرع يتطلب ذروة مختلفة.. ذروة أعلى، وفجأة عندما تشعر بأنك على حافة هوة مظلمة يوشك العالم أن يتردى فيها، تسمع أصوات الأبواق النحاسية الخشنة، وإلى توافقات تعمل على توسيع من العالم، وإلى نداء أمر أت من الأعلى من مستوى آخر للوجود. ومن مكان بعيد لامتناه فى البعد يقبل لحن الفرع فى قوة.. لحن لا نظير له. ثم يهمس لك الأوركسترا بأصوات جديدة حزينة.. وهذه الأصوات تنمو، وتمتد، وتقترب شيئا فشيئا.. إنها لم تعد مجرد تنبؤ، أو تلميح إلى مستقبل مختلف.. وهذه الأصوات الانسانية التى تتعاقب الواحد تلو الآخر.. وهذا الكورس القوى الذى يتناول نشيد الفرع الظافر.. هذا كله شيء حقيقى.. إنه الحاضر، وإنك لتشعر على الفور أنك حملت إلى الأعلى فوق النجوم، وفوق العالم وفوق بنى البشر، وفوق أحزان الوجود جميعها.

«تعانقوا أيتها الأمم جميعا.. وأنتم الذين تبلغون الملايين عدا.

إسجدوا على ركبتكم.»

وقد وجد «إفجيني» فى سيمفونية بتهوفن نفس الأزمة التى أضنته طويلا: «فإما أن الله موجود، وفيه يتحقق كمال الحياة فوق العالم، أو أن الحياة لا تستحق أن نحياها». غير أن السيمفونية تحتوى على شيء أعظم بصورة لا متناهية من وضع هذا الاشكال، إن فيها معاناة حية لعالم آخر، وإحساس حقيقى بسلام ديناميكى. إن فكرك يشرف من ذرى الأبدية على الدراما الكونية بأكملها، حيث تتحول الفوضى والفرع بمعجزة إلى فرح وسلام، وتشعر أن السلام الأبدى الذى يهبط على الأرض من عل ليس سلبا للحياة، بل كامالا لها. وما من فنان عظيم أو فيلسوف فى العالم أحس بهذا، أو كشف عنه كما فعل «بتهوفن» (٩٦ - ٩٨).

وفي عام ١٩٠٠ أصبح «س.ن. ترويتسكوى» أستاذا للفلسفة بجامعة موسكو، وكان «اى.ن. ترويتسكوى» أستاذا لفلسفة القانون في «كييف» ثم في موسكو. وقد قام كل من الشقيقتين بدور بارز في الحركة الليبرالية (التحررية) الروسية، وكانا يؤيدان فكرة الحد من الأوتوقراطية. وفي ٦ يونيو سنة ١٩٠٥ ألقى «س. ترويتسكوى» بوصفه عضوا في وفد الزمستوف وهيئات البلدية ذات الحكم الذاتى - حديثا عن ضرورة إجراء الاصلاحات أمام الامبراطور «نيكولاى الثانى» أما «اى.ن. ترويتسكوى» فكان باعتباره فيلسوفا في القانون داعية نشطا، وكان يحبذ استقلال الكنيسة عن الدولة. وفي مجال السياسة ناضل القوى الرجعية التى كانت تحاول تجميد روسيا والقوى الثورية التى كانت تسعى إلى أن تقلب كل شىء في روسيا رأسا على عقب؛ ويصور هاتين القوتين في كتيبه: «الوحشان» بأنهما عبارة عن وحشين عجبيين، وأن فكى الوحش الأحمر، ومخالب الوحش الأسود على درجة واحدة من الخطورة.

وقد قضى «س.ن. ترويتسكوى» نحبه فجأة عام ١٩٠٥ بسبب نزيف داخلى، وكان في مكتب وزير التعليم عندما داهمته المنية - إذ حضر إلى سانت بطرسبرج بصفته مديرا لجامعة موسكو؛ للدفاع عن استقلال الجامعة.

واشترك «اى. ن. ترويتسكوى» عقب قيام الثورة البلشفية في الحرب الأهلية ضد البلشفيك، ومات في «نوفوروسيسك» عام ١٩٢٠ بسبب مرض التيفوس.

ولم تسنح الفرصة أو الوقت لـ «س.ن. ترويتسكوى» لى يضع فلسفة كاملة وذلك لانشغاله بالتدريس في الجامعة، وبسبب موته المبكر. وأهم مؤلفاته بحثان في تاريخ الفلسفة أحدهما بعنوان «ميتافيزيقا اليونان القديمة» و«مذهب اللوغوس» (١٩٠٠)، وثلاثة أعمال يعرض فيها آراءه وهى : «طبيعة الوعى الانسانى» و«أسس المثالية» و«الاعتقاد في الخلود».

ويعتقد الأمير «سرجى ترويتسكوى» في تناوله للظروف التى تحدد الطابع المنطقى للمعرفة وموضوعية الواقع الخارجى أن الوعى «فوق - إنسانى» Superhuman، لا بمعنى أنه ذات ابستمولوجية لا شخصية ، بل بمعنى أنه وحدة جماعية عالية على الشخصية لروح العالم World Soul. وفي هذا الصدد يضع نظرية الحساسية الشاملة التى يكون الزمان والمكان شكلين لها، أما المضمونات الأخرى مثل اللون والصوت.. إلخ، فإنها مستقلة عن الوعى الانسانى الفردى. أما شرط الاتساق المنطقى للمعرفة فهو العقل الشامل Universal Reason مفهوما في مصدره الأصيل، لا على أنه الأفكار المجردة والأشكال والمقولات.. إلخ، بل على أساس أنه الذات العينية، واللوغوس

الحى، والشخص الثانى فى الثالث المقدس. ومن ثم فهو يسمى فلسفته بالمثالية العينية، وهو يفسر معرفة الواقع الموضوعى الذى لا يمكن رده إلى الاحساسات والتصورات - كما يفسرها «سولوفييف» - بالعلاقة الداخلية بين جمع الموجودات جميعا، ولكى يفعل ذلك يبدأ من قانون التضاف الكلى الذى يطبقه أيضا على تركيب الوعى، فيقول: «إن، عينا يتحدد عن طريق التضاف الداخلى للأشياء، هذا التضاف القائم على أساس الوحدة الشاملة للمطلق». والوجود المطلق نفسه يعلو على كل علاقة، فهو لا يوجد فى ذاته، بل إنه يكشف عن جوهره المحتجب فى الوجود لآخر، وفى الحب نحو العالم. ويبرر الاعتقاد فى الخلود بالحجة التالية: فإنه بعد أن تثبت الطابع العالى على الزمان للجانب المثالى من الفكر والعاطفة والسلوك، (الطابع العالى على الزمان للحقيقة، والمعنى... إلخ) يؤكد أن النمو الروحى للشخصية يقتضى معرفة متزايدة بما تنطوى عليه المبادئ المثالية المجردة من لا زمانية، وإيمان متزايد بخلود الذات الشخصية الفردية بوصفها حاملة لهذه المبادئ. وهذا راجع إلى تطور الحدس الذى أصبح عن طريقه مدركين، لا للوظائف المنفصلة فحسب، بل لوجود الانسان الكلى اللامنقسم باعتباره فردية ذات قيمة مطلقة تنقسم بالمحمولات المثالية الأخلاقية والجمالية على السواء. ويلقى هذا الايمان تبريره الأسمى على أساس الدين المسيحى الذى يعلمنا أن نرى فى جيراننا «صورة المسيح».

وترتبط نظرية «س. ترويتسكوى» فى أساسها بمذهب «ف. سولوفييف»، غير أن «س. ترويتسكوى» يخضع هذا المذهب لمراجعة دقيقة على ضوء نقد المعرفة الذى وضعه «كانت» والمثالية الميتافيزيقية بعد الكانتية، وخاصة مثالية «هيجل». وهكذا نجد أن نظرية الحساسية الشاملة تمثل محاولة لتعميق التصور الكانتى للحساسية.

أما الأمير «إفجينى ترويتسكوى» فقد تهيأت له الأسباب، فعرض أفكاره فى صورة أكثر إسهابا من شقيقه، وخاصة فى كتابه عن «سولوفييف» الذى نقد فيه النقاط الرئيسية فى مذهب صديقه بالاضافة إلى عرض فكرة تصويره الخاص للعالم. ومؤلفاته الرئيسية هى: «فلسفة القديس أغسطين» ١٨٩٢ - «فكرة مملكة الله عند جريجورى السابع ودعاة عصره ١٨٩٧ - «فلسفة فلاديمير سولوفييف» ١٩١٢ - «الافتراضات الميتافيزيقية للمعرفة» ١٩١٧، «معنى الحياة» ١٩١٨. وينبغى أن نذكر هنا أيضا كتيبتيه القيمين عن علم الأيقونات الروسى وأحدهما بعنوان: «عالمنا فى علم الأيقونات الروسى القديم»، والآخر بعنوان «الحدس العقلى بالألوان».

ويضع «أى. ترويتسكوى» على عاتقه في كتابه «الافتراضات الميتافيزيقية للمعرفة» مهمة تنفيذ نظرية «كانت» عن المعرفة بنظرية استناد الحقيقة على المطلق، وقد فعل ذلك بتفصيل أكبر من أخيه حين أخذ على عاتقه فحص طبيعة الوعي الانساني إذ يعتقد «أى. ترويتسكوى» أن المعرفة أمر يمكن الوثوق فيه ثقة مطلقة إذا كان أساسها عال على الانسان superhuman. فالقضية «اثان زائد اثنين تساوي أربعة» باعتبارها حكما صادقا صدقا مطلقا بالنسبة لكل شيء تفترض أن كل ما هو فعلى وقابل للتصور خاضع لوحدة معينة، أو أنه يفترض بعبارة أخرى - وجود وحدة شاملة ووعيا مطلقا يكون فيه كل ما هو معروف محدد تحديدا لازمانيا بواسطة الفكر، أى أن كل حقيقة فهي أبدية.

وليست الأحكام المفردة عن الأحداث العابرة مثل «بروتوس قتل قيصر» - استثناء لذلك. إن المفارقة الخاصة بالوعي الأبدى لما هو زمانى يفسرها أن الوعي المطلق هو التأمل الأبدى للماضى والحاضر بوصفهما كذلك، إنها حدس عيني ومركب من الذاكرة الأبدية والتنبؤ المطلق. وليست معرفتنا ممكنة إلا بسبب مشاركتنا للوعي المطلق؛ ولأن الفكر الانساني والفكر المطلق شيء واحد غير منقسم وإن كان كل منهما متميزا عن الآخر. ولما كانت هذه المشاركة ناقصة قاصرة، فلا بد أن نلجأ إلى التجربة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، فبغير التجربة لا نستطيع أن نتخلص من الترتيب الذاتى العرضى لمعطيات التجربة المباشرة «ولاعادة تقرير مركبها المطلق» وهو «النظام الضرورى الموضوعى الذى يربط بينهما داخل الحقيقة». فالتجريد على هذا النحو مجرد وسيلة، وخطوة بسيطة في سبيل المعرفة التى تستهدف الوحدة العينية للكل. وهذه الوحدة تتضمن المضامين الحسية للإدراك التى اعتبرها كل من «سرجى وافجىنى ترويتسكوى» عبر ما هو ذاتى. transsubjective.

ويعرض الأمير «إفجىنى ترويتسكوى» نظريته في العلاقة بين المطلق والعالم في مؤلف من مجلدين بعنوان: «فلسفة فلاديمير سولوفيف»، ومن خلال فحصه النقدي لميتافيزيقا «سولوفيف» يدخل «ترويتسكوى» عدة تعديلات هامة عليها تتفق مع روح المسيحية الأرثوذكسية. وفلسفة «سولوفيف» في نشوء الكون Cosmogony قريبة من فلسفة «شلنج» من حيث نظريته في المادة الأولى التى تكمن في أساس العالم والتى هى في نفس الوقت المادة الأولى «للمطلق - تماما كما يجعل» شلنج» أساس العالم هو «الطبيعة في الله» ومن ثم فإن نظريتى «شلنج» «وسولوفيف» ذواتا طابع من وحدة الوجود يناقض نواياهما: فالله والعالم يعتمد أحدهما على الآخر، ومن ثم لا يمكن

وضع نظرية متسقة في حرية الارادة. غير أن «إفجيني ترويتسكوى» يتحاشى هذه العيوب في نظرية «سولوفييف» بإصراره على أن خلق العالم هو «فعل حر مطلق.. هو خلق من العدم» هذا بينما يكتسب تصويره عن «صوفيا» باعتبارها وحدة الأفكار الالهية طابعا مختلفا.. فسولوفييف يعتقد أن ماهية الفرد هى فكرته، ويشير «ترويتسكوى» إلى أنه - أى سولوفييف - يفسر أحيانا العلاقة بين حكمة الله الأبدية وبين واقعنا المتغير بأنها علاقة الماهية بالمظهر «فإذا كان المبدأ الالهى يرتبط ارتباطا وثيقا بالعالم، فليس من الممكن تفسير الحرية الفردية وأصل الشر، وبالتالي يستخلص «ترويتسكوى» من ذلك أنه على الرغم من أن «صوفيا» مبدأ حقيقى كامن فى الله منذ الأبد، فإنها ليست بالنسبة للانسانية الأرضية «ولقطيع الله» ماهية، ولكنها معيار، وصورة مثالية. إن الفرد خارج الحياة الالهية، وهو حر فى قبول الغاية المثالية الموضوعة أمامه أو رفضها فإذا قبلها فإنه يحقق صورة الله فى نفسه، وإذا رفضها فإنه يصبح مهزلة كافرة، أو صورة كاريكاتورية^(٢) أما كون مخلوقات الله خارجة عنه «فذلك لا يحد المطلق، لأنها فى ذاتها، وبغض النظر عن علاقتها الايجابية أو السلبية مع المطلق، هى والعدم شىء واحد». والله وفقا لهذه النظرية - متحرر من العالم، والعالم مستقل نسبيا عن الله: فبغير الحرية التى يتمتع بها كلا الجانبين فإن العلاقة بين الله والعالم لا يمكن أن تكون لها سمة الحب، أو - وهذا من جانب الانسان - سمة البغض.

ويفصل «إفجيني ترويتسكوى» هذه التصورات فى كتابه «معنى الحياة» (الصادر فى موسكو سنة ١٩١٨)، وهذه التصورات تمكنه من تفسير المسيحية على أنها الدين الوحيد الذى «لا يبتلع فيه المبدأ الانسانى المبدأ الالهى. ولا المبدأ الالهى المبدأ الانسانى، بل يظل كل منهما متحدا مع الآخر فى تمامه وكليته» واتحادهما يزيل التعارض بين هذا العالم والعالم الآخر. وعملية التطور الأرضى «انتقال إلى مستوى مختلف.. أعلى» وخطوط الحياة الأفقية والرأسية تتشابك فى «صليب واحد واهب للحياة». أما عملية التصاعد التى تتطلب الانتصار على الذاتية، فمحالة بدون العذاب. أما الوعى المطلق الذى يتأمل الواقع باعتباره كلا كاملا، فإن غبطة كمال الوجود التى تختم السلسلة الزمانية موجودة منذ الأزل. وحتى الانسان قادر على المشاركة فى الروعة اللازمانية لهذه الحقيقة، وحينئذ يفعم الاحساس باقتراب ما هو بعيد روح الانسان بالفرح، وترنل على الفور جميع المتناقضات التى كانت تزعج أفئدتنا وعقولنا

(٢) «معنى الحياة».

بصيغة مرحلة «لقد قام المسيح»!؛ ولهذا السبب كان عيد الفصح الأرثوذكسى الروسى هو «عيد الأعياد» لأنه يفعم الروح بالمسرة، ويطلق سراحها - ولو لحظة واحدة - من أغلال الوجود الأرضى المحدود.

وتلعب «الحياة الجسدية المتسامية» دورا هاما فى كمال الوجود الالهى. والنور والصوت وسائل كاملة للتعبير عن المعنى الروحى وعن قوة الحياة. «إن المصدر الحقيقى للحياة سيكسو نفسه بالشمس، وحينذاك سوف تتغير علاقتنا بالشمس فتصبح داخلية بعد أن كانت خارجية، والحياة نفسها ستصبح مشمسة وكأنها رداء المسيح على جبل «تابور» Thabor. وهذا ما يبرر فرحة الغابات والحقول بضوء الشمس» ويقول «ترويتسكوى»: «إن عالمنا الحالى يحتوى على إشارات لاحتصر لها على سيمفونية النور والصوت فى العالم المقبل «وكل مخلوق فى نظره يرتدى صورة النهار أو الليل: «فصوت البومة المعدنى، وعواء الذئب الأجرب sepulchral.. إلخ. يتردد وكأنه صوت الظلام نفسه».. بينما يعبر نشيد البلبل المشمس عن الانتصار الكامل لشمس الظهيرة وللألاء الأفق السماوى الباهر».

وقد أثبتت الكشوف الحديثة أن الفن الروسى القديم فى تصوير الأيقونات بما يمتاز به من ثراء فى الألوان - كان يحس إحساسا حادا بالصلة بين الواقع المادى والواقع الروحى، فصوفيا، وهى الحكمة الالهية مرسومة على مهاد من الأزرق الداكن وهو لون السماء المرصعة بالنجوم. والسبب فى ذلك واضح: إذ أن صوفيا هى التى تفصل النور عن الظلمة، والنهار عن الليل، والمحيا الوردى لصوفيا الخالقة يطالعنا وكأنه فجر الله وسط سماء مظلمة تنتثر فيها النجوم، وفوقها الانتصار النهائى للنور يرمز وجه المسيح الخالق الذى يشبه وضع النهار المشمس. وهكذا تتمثل فى تصوير الأيقونات تلك اللحظات الثلاث وهى - زرقة الليل القائمة، وهج الفجر الوردى، والفضاء الصافى ليوم مشمس - تلك اللحظات التى تؤلف بالنسبة لنا ثلاث تجارب متميزة يفصل بينها الزمان بحيث تبدو غير متوافقة على أنها متعايشة منذ الأزل بحيث تكون كلا منسجما لا تنقسم عراه، وتحقق فكرة الانسجام الكلى وتجسيد الله المحب فى مخلوقاته التى تحبه فى الانتصار الثلاثى للنور والصوت والوعى، ويكشف الحب الكامل عن نفسه لا فى تمام مجده بل فى الجمال الكامل أيضا. وهذا هو السبب الذى من أجله تتخذ صوفيا الأبدية فى الأناجيل شكلا فنيا»^(٣).

(٣) أصبحت الثروة الفنية والصرفية للفن الروسى فى تصوير الأيقونات فى متناول جميع الأمم بفضل مطبوعات Seminarium Kondakovianum الذى أنشئ فى المنفى فى براغ؛ أنشأ تلاميذ المؤرخ الروسى=

وحين تعرض «إفجيني ترويتسكوى» لمشكلة الدور الذى ينبغى أن تقوم به روسيا فى تاريخ البشرية، كان متحمسا فى أعوام شبابه - كما كان سولوفييف فى كتاباته الأولى - للنزعة السلافية المتطرفة بالنسبة لرسالة روسيا، وكان يحلم بإقامة إمبراطورية إلهية شاملة تكون روسيا هى منشئتها. ويقول فى مذكراته: «ثم اقتنعت فيما بعد بأن العهد الجديد يهيب بجميع الأمم لا بأمة واحدة معينة متميزة عن الأمم الأخرى فحسب بأن تكون حاملة لله، وأن حلم روسيا المجيد بأنها الأمة التى اصطفاها الله، وهو ما يختلف فى وضوح مع بعض فقرات رسالة القديس بولس إلى الرومان - ينبغى التخلّى عن هذا الحلم باعتباره منافيا لروح السوعى فى العهد الجديد» (ص ٦٩).

=العظيم «ن. ب. كونداكوف». وناقش «إفجيني ترويتسكوى» هذا الموضوع بإسهاب أشد فى كتابه القيمين «عالمان فى علم الأيقونات الروسى» و«الحسد العقلى بالألوان».

الفصل الحادى عشر

أصحاب النزعة الشخصية من الروس

«الشخصانيون الروس»

١ - أ. كوزلوف A. Kozlov

تمثل التعاليم الفلسفية لكل من «أ. أ. كوزلوف»، و«ل. لوباتين»، و«ن. بوجايف» و«إ. بويروف»، و«استافيف»، و«الكسييف» و«أسكولدوف» و«ن. أ. لوسكى»، تمثل طابع النزعة الشخصية، وكل من هؤلاء متأثر بشكل أو بآخر بمذهب المونادات - (الجواهر الروحية) عند ليبنتس.

وقد كان «الكساي ألكسندروفيتش كوزلوف» (١٨٣١ - ١٩٠١) ابنا غير شرعى لمالك من ملاك الأرض يدعى «بوشكين» واحدى رقيق أرضه. تعلم فى جامعة موسكو من عام ١٩٥٠ - ١٩٥٦، وكانت تستهويه فى صباه اشتراكية فورييه وليرو، وظل يتعاطف مع هذه الحركة حتى آخر أيام حياته وكان فى بداية حياته ماديا مع ميل إلى الوضعية، ولم يكن يهتم بالفلسفة. وبينما كان يدير ضيعة حميه، وهو فى سن الأربعين - تصادف أن قرأ كتاب فروينشتات Frauenstädt عن «شوينهور»، فأيقظ هذا الفيلسوف هو و«أى. هارتمان» E. Hartmann انتباهه بحيث شرع فى دراسة الفلسفة، فنشر مؤلفات فلسفية، وأصبح أستاذا بجامعة كييف من سنة ١٨٧٦ إلى سنة ١٨٨٦، وأصيب بنزيف مخى نتج عنه شلل مما ارغمه على اعتزال التدريس والاقامة ببترسبرج حيث واصل عمله الفلسفى، ومذهبه الفلسفى قريب الصلة بمذهب «تايشمولر» Teichmüller (١٨٣٢ - ١٨٨٨) - أحد أتباع ليبنتس والأستاذ السابق «دوريات» Dorpat.

وكتاب «كوزلوف» الرئيسى «كلمة الانسان الخاصه» يتألف من قضايا خمس (١٨٨٨ - ١٨٩٨)، وفيه يميز الكاتب بين تصور الشعور وتصور المعرفة. فمثلا الادراك الحسى للون الأحمر مادام لم يرتبط بعد بأى شىء، وليس فى الامكان بالتالى التعبير عنه فى كلمات. فإنه ينتمى إلى مجال الشعور، ولكنه يتحول إلى معرفة عندما يوضع جنبا إلى جنب مع غيره من مضامين الشعور، وعندما يتميز عن هذه المضامين. ويقيم «كوزلوف» تصور الوجود على أساس الاستبطان أو الملاحظة الذاتية، ويعرفه بهذه الطريقة: إنه يتألف من المعرفة الخاصة بجوهرنا ونشاطه

ومضامين هذا النشاط في وحدتها وعلاقتها الواحد بالآخر (٥٣)، وهذا الوجود جوهر روحى. ويسمح لنا التماثل القائم بين تصورنا لجسدنا وتصورنا للأجساد الأخرى باعتقاد أن الأجسام الأخرى عبارة عن رموز لجواهر روحية أخرى؛ ولا توجد العمليات المادية إلا باعتبارها تمثلاتنا التى تنشأ فىنا نتيجة للتفاعل مع الجواهر الروحية الأخرى. ونتيجة لهذه النظرية الخاصة بالمادة يطلق «كوزلوف» على مذهبه اسم «النزعة النفسية الشاملة» panpsychism.

ويتألف الوجود من جوانب ثلاثة: الجوهر، ومناشطه، ومضامين هذه المناشط. ويقول «كوزلوف»: إن الحركات ذات الجانب الواحد التى كانت تتجاهل الجوانب الثلاثة للوجود كانت شائعة فى تاريخ الفلسفة. ففلسفة «بارمنيدس» مثلاً تهتم بالجوهر وحده، «وفشته» يهتم بنشاطه، والمثالية اليونانية تضع فى اعتبارها مضامين هذا النشاط وهى الأفكار، بينما يبحث «هيجل» ذلك النشاط فى علاقته بالأفكار، ولكن دون نظر إلى الجوهر.

وقد رفض «كوزلوف» شأنه فى ذلك شأن «تايشمولر» الواقع الموضوعى للزمان، وكان يعتبر الوجود لازمانياً، فالمراحل الجيولوجية، وتاريخ البشرية كله يتعايشان وكأنهما كل واحد متحقق. بيد أن وعى الله اللامتناهى وحده هو الذى يتأمل هذا النسق بوصفه لازمانياً. أما نحن ، فبسبب ضيق وعينا نضع تمثلاً للوسائل الخاصة بتنسيق ظواهر العالم التى تتجاوب مع فكرة النظام التالى: «مافات.. والآن، وفيما بعد» وفى هذا النسق يتكيف الماضى والمستقبل تكيفاً متبادلاً، فالمستقبل يعتمد على الماضى، غير أن الماضى يعتمد أيضاً على المستقبل، وبذلك يكمل الفهمان السببى والغائى لتلك الروابط أحدهما الآخر. ونحن نتصور الزمان على أنه لا متناه، وأنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية . وبسبب هذا لا يستطيع المرء ان يتصور الزمان على أنه واقعى موضوعياً، فإذا كانت الدقيقة الواحدة واقعية موضوعياً، فلأنها منقسمة إلى ما لا نهاية فإنها ستتضمن لانهاية متحققة معطاة، أى لانهاية محسوبة، وهذا تناقض. وينتقد «كوزلوف» «مفارقات زينون Zeno على أساس نظريته الخاصة بالزمان. وينفس هذه الطريقة يعتبر «كوزلوف» المكان لا على أنه واقعى موضوعى، ولكن على أنه تصور ذاتى من جنس تفاعلاتنا مع الجواهر الروحية، أى عندما نتحدث مثلاً عن انتقالنا من موسكو إلى بطرسبرج.

وصوره جسمنا تمثل «للتفاعل الوثيق الذى نمارسه تجاه الجواهر الروحية الأخرى - أى الموندادات - التى تكون أقل تطوراً من ذاتنا ego، والتى نستخدمها كأعضاء،

والموت هو تأجيل تفاعلنا بهذه الموندات، ولكن من المحتمل أن ذاتنا تدخل بعد موتنا في تفاعل مع الجواهر الروحية الأخرى، فهي تشيد لنفسها جسما جديدا يتجاوب مع الدرجة التي بلغتها من التطور. وهذه النظرية الخاصة بعودة التجسد مشروحة في المجلد الخامس من كتاب «كلمة الانسان الخاصة» (١٣٢).

ونظام العالم نسق من التعقيد والكثافة المتزايدة لتفاعل الجواهر الروحية التي تقترب اقترابا لا متناهيا من الله، وهو الجوهر الأسمى الذي يؤلف جسمه العالم كله.

ومن المقالات الشائقة التي كتبها «كوزلوف» مقال بعنوان «الشعور بالله ومعرفة الله (مجلة مشكلات الفلسفة وعلم النفس العدد ٢٩، ٣٠) وفي هذا المقال يؤكد «كوزلوف» «أن الله هو الموجود الذي نشعر به شعورا مباشرا كما نشعر بذاتنا، غير أن الاستناد على هذا الشعور بالله لا يؤدي في يسر إلى بلوغ معرفه صحيحة بالله يمكن التعبير عنها في تصورات. وفي هذا الطريق الذي تسلكه الانسانية ترتكب كل ضروب الأخطاء، ومن هذه الأخطاء الشعور بالقوة على أنها إحدى صفات الله، ومن ثم فإن الانسان قد يؤله التمساح».

وكان «كوزلوف» يهزأ من الموقف العاطفي الذي تقفه جماعة الشيعيين من الفلاحين، وذلك بعد ملاحظته للتيارات المتعددة في الحياة الاجتماعية الروسية^(٢)

٢ - ل. لوباتين L. Lopatin

كان «ليف ميخايلوفتش لوباتين» (١٨٥٥ - ١٩٢٠) أستاذا بجامعة موسكو، وأصبح عقب وفاة جروت «Grot» رئيسا لتحرير مجلة «مشكلات الفلسفة وعلم النفس». ويضع «لوباتين» في كتابه الرئيسي «المشكلات الوضعية للفلسفة» وفي سلسلة من المقالات - أفكارا غاية في الطرافة بصددها جوهرية «الأنا» الواعية، وتصور العلية. وهو يفهم العالم على أنه جسم واحد عضوي، يوجد في مركزه الواحد المطلق - أي الله خالق تعدد الكائنات في العالم. وبأملاته عن هذا الموضوع معروضة في أكثر الصور تركيزا وكفاية في مقاله «تصور الروح وفقا لمعطيات التجربة الداخلية»^(١) ويقول «لوباتين» «إن مظاهر الحياة النفسية تتباين في كل لحظة، وكل ما يقع في

(١) مؤلفات كوزلوف الرئيسية (بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة آنفا هي: «دراسات فلسفية» ١٨٧٦،

الفلسفة باعتبارها علما» ١٨٨٧ - و«أسكولدوف أ. أ. كوزلوف» ١٩١٢.

(٢) مشكلات الفلسفة وعلم النفس، عدد ٣٢ سنة ١٨٩٦.

الزمان يمثل طابع الاختفاء غير المنقطع» (٢٧٠) بيد أن «الأنا» التى تعاني العمليات النفسية تبقى مطابقة لذاتها، فهى جوهر عال على الزمان *supertemporal substance* ، ولو لم توجد جواهر لانقسم العالم إلى عدد من العوالم اللحظية التى لا يرتبط أحدهما بالآخر، ويفضل وجود الجوهر فى أساس الظواهر، فإن هذه الظواهر لاتتلاشى» بل تتحول إلى عمليات أخرى ترتبط بروابط واقعية، مثل رابطة العلية التى يفهمها «لوبياتين» على أنها خلق للظاهرة بواسطة الذوات العالية على الزمان. ومن أفكار «لوبياتين» «الهامة أفكاره عن «أن الوعى بواقعية الزمان هو أكثر الأشياء وضوحا، وأكثرها دقة ، وأبعد البراهين عن الشك على الطبيعة العالية على الزمان للأنا... فالزمان لا يمكن ملاحظته أو فهمه بما هو زمانى والوعى بالزمان هو الوظيفة الجوهرية للروح» (٢٨٨).

ومن العسير أن يلاحظ المرء «أنه» بحسبانها جوهرًا عن العمليات النفسية ، و«لوبياتين» يساعد المرء على تنمية قدرته فى القيام بهذه الملاحظات ، مشيرًا على سبيل المثال إلى عمليات مثل المقارنة بين موضوعين، وهذه المقارنة محالة إذا لم تعلو «الأنا» فوق الإدراكين لتضعهما الواحد إلى جوار الآخر. ويعتقد «لوبياتين» أن هذا «سولوفييف» كان مخطئًا عندما رفض المعطيات فى تجربة «الأنا»، ويعتقد أن هذا الخطأ راجع إلى أن الفلاسفة من أمثال «سولوفييف» يتخللون أن الجوهر عال على العمليات، والواقع أن الجوهر والعمليّة التى ينشؤها ملتحمان التحاما لا تفرقة فيه، فهما يؤلفان كلا واحدا، أحد جوانبه هو الجوهر العالى على الزمان، والجانب الآخر هو العمليّة الزمانية . فالجواهر يعلو على الزمان ، وبالتالي فهو أبدي، وتحطيم الجوهر أمر لا يمكن التفكير فيه، لأن التحطيم تأجيل للوجود فى الزمان.

ومن الواضح وفقا للأفكار الآتية الذكر أن العمليات الزمانية ممكنة على أنها خلق للجوهر العالى على الزمان فحسب، ومن ثم ينبغى علينا بملاحظة العمليات المادية فى العالم الخارجى أن نعترف بأن الجواهر العالية على الزمان قائمة فى أساسها. ويعتقد «لوبياتين» أنه ينبغى علينا الاعتراف فضلا عن ذلك بأنه إلى جانب الظواهر المادية الخارجية توجد مظاهر داخلية لهذه الجواهر، أى حياة نفسية، فهى إذن «مونادات» لينتس (٣).

(٣) هذا الكلام مذكور فى إحدى مقالات لوبياتين تحت عنوان «الزعة الروحية باعتبارها فرضا منطقيا»

(نفس المرجع ٣٨-١٨٩٧).

وفي الطبعة الحجرية lithographed التي تضم محاضرات «لوياتين» عن علم النفس «نجد هذا الافتراض الذي وضعه لوياتين دون اطلاع على «برجسون» - وهو أن إثارة أجهزة الحواس ليست هي السبب الذي يحدد مضامين الإدراك ، ولكنها شرط الوعي بالموضوع فحسب، وهذه الفكرة عبر عنها «شلنج» في كتابه «مذهب المثالية المتعالية» System des transcendentalen Idealismus (من مجموعة مؤلفاته المجلد الثالث ص ٤٩٧)^(٤).

٣ - ن. بوجايف - ب. أستافيف - إي. بوبروف

E. Bobrov - P. Astafiev - N. Bugayev

كان «ن. ف. بوجايف» (١٨٣٧ - ١٩٠٢) أستاذا للرياضيات بجامعة موسكو، وهو والد الشاعر «أندريه بيلي» Andrey Belyi.

وقد كتب «بوجايف» مقالا بعنوان: «المبادئ الرئيسية لعلم الذرات الروحية التطوري»^(٥). وهو يرى في هذا المقال «أن الماض لا يتلاشى، بل يتراكم «ومن ثم فإن كمال كل جوهر روحي، وكمال العائم بأجمعه يتزايد، وهذا معناه التعقد النامي للحياة الروحية والتقدم نحو انسجام العالم «إن أساس الحياة، وأساس نشاط الموناد أخلاقي، وهو إكمال المرء لنفسه وللآخرين» (٣٦) والغاية النهائية لنشاط المونادات هي «تحويل العالم» إلى صرح للفن (٤١).

أما «ب. أستافيف» (١٨٤٦ - ١٨٩٣) و«إي. أ. بوبروف» (١٨٦٧ - ١٩٣٣) فقد كانا من أنصار نظرية الوجود باعتباره «مونادا» أي جوهرًا روحياً^(٦).

(٤) أعمال «لوياتين» الرئيسية هي «المشكلات الوضعية للفلسفة»، ج ١ سنة ١٨٨٦ الطبعة الثانية ١٩١١ المجلد الثاني ١٨٩١ «مجموعة من المقالات في تكريم لوياتين ١٩١١.

(٥) مشكلات الفلسفة وعلم النفس، ١٨٩٣.

(٦) ب. أستافيف «الايمان والمعرفة في تصور وحدة العالم» موسكو ١٨٩٣. أي بوبروف «تصور الوجود» قازان ١٨٩٨.

وستقوم بتحليل س. أ. ألكسييف (آسكولدوف) و«ن. لوسكى» عند الحديث عن الفلسفة الدينية في القرن العشرين.

الفصل الثانى عشر

أصحاب النزعة الكانتية الجديدة من الروس

١ - أ. إى. فيدنسكى A.T. Vvedensky

يقرر الأوروبيون الغربيون أحيانا أن الفكر الفلسفى الروسى لم يجتز اختبار النقد الكانتى، ومن ثم لم يصل إلى مستوى الفلسفة الغربية. وفى هذا أيضا - كما فى حالات أخرى كثيرة - تبرهن العقول الغربية على جهلها بروسيا؛ ذلك أن «كانت» قد دخل ميدان الثقافة الروسية بمقدار ما أثر على الفلسفات الانجليزية والفرنسية.

وكتاب «نقد العقل الخالص» له ترجمات روسية ثلاث، قام بالترجمة الأولى الأستاذ «مikhail إيفانوفتش فلاديسلاف» Vldislavlev (١٨٤٠ - ١٨٩٠) بجامعة بطرسبرج، «وفلاديسلاف» هو مؤلف كتاب بعنوان «فلسفة أفلوطين»، ومن كتبه أيضا كتاب بعنوان «المنطق» وفيه يستعرض تاريخ هذا العلم استعراضا شائقا. أما ترجمته «لنقد العقل الخالص» التى اضطلع بها عام ١٨٦٧ فمترجمة للغاية، غير أن أسلوبه متشابه Cumbersome كأسلوب «كانت» نفسه فى الأصل الألمانى. وقام بالترجمة الثانية «ن. سوكولوف N. Sokolov» عام ١٨٩٧، ولسوء الحظ جاءت هذه الترجمة مليئة بالأخطاء؛ لأن المترجم لا يتمتع بمعرفة دقيقة بالفلسفة، كما أنه ليس متمكنا من اللغة الألمانية. أما الترجمة الثالثة فأتتها «ن. لوسكى»*، وظهرت الطبعة الأولى من هذا العمل عام ١٩٠٧.

ونستطيع أن نتعقب خلال القرن التاسع عشر بأكمله عددا من الكتابات الروسية الفلسفية التى تظهر فيها الاحاطة بمذهب «كانت»، كما تحتوى على نقد جدى لنظريته فى المعرفة. ومن ذلك مثلا أن «رادلوف» Radlov يذكر أن الأستاذ «أوسيبوفسكى» أشار فى أوائل القرن التاسع عشر إلى أن نظرية «كانت» الديناميكية عن المادة لا يمكن أن تتفق مع نظريته فى ذاتية المكان والزمان^(١).

وقد ذكرنا آنفا أن المجتمع الروسى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر لم ينجذب إلى «كانت»، بل كانت تجتذبه المثالية الميتافيزيقية عند فشته وشلنجر وهيجل

* مؤلف هذا الكتاب.

(١) ي. رادلوف: «موجز لتاريخ الفلسفة الروسية»، الطبعة الثانية، ص ١٤ سنة ١٩٢٠

الذين استطاعوا تجاوز النزعة الظاهرية عند «كانت». وقد استطاعوا ذلك عن طريق النظرية القائلة بأن الذات العارفة مستوعبة استيعابا عضويا في وحدة العالم فوق الفردى. ويفضل هذه النظرية يمكن إقامة المطابقة بين الفكر والوجود. وفي نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين وضع الفلاسفة المتدينون الروس - ابتداء من «سولوفييف» كما سنرى فيما بعد - مذهباً للميتافيزيقا المسيحية. وهذا المذهب لا يتجاهل نظرية المعرفة عند «كانت» بل يتجاوز هذه النظرية تجاوزاً خلاقاً خلال أنماط متنوعة من التعاليم عن «الحدس» أى عن تأمل الإنسان المباشر لماهية العالم الحقيقية.

وإلى جانب هذا الصراع ضد «كانت» ظهر في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عدد من أنصار الكانتية الجديدة، والممثل الرئيسى لهذه الحركة هو «إلكسندر إيفانوفتش فيدنسكى» (١٨٥٦ - ١٩٢٥) الذى كان أستاذا بجامعة بطرسبرج من سنة ١٨٩٠ حتى آخر حياته. ومؤلفات «فيدنسكى» ومحاضراته جميعها التى خصصها للمنطق وعلم النفس وتاريخ الفلسفة تعكس في وضوح فكرها فلسفياً قائماً على النزعة النقدية عند «كانت». و«فيدنسكى» لا يملك عقلاً صافياً دقيقاً فحسب، بل كان يتمتع بمواهب ممتازة كمدرس، وكان يستمع إلى محاضراته آلاف الطلبة والطالبات في الجامعة وأكاديمية القانون العسكرى، والمعهد النسوى العالى. فكان ينقل إليهم أفكاره بقوة غير عادية. وقد أقام «فيدنسكى» فلسفته على أساس «نقد العقل الخالص» ولكنه كان يمثل شكلاً خاصاً من الكانتية الجديدة أطلق عليه اسم «النزعة المنطقية» Logicism. فقد أقام نظرية المعرفة باعتبارها علم حدود العقل الإنسانى على المنطق عن طريق نظرية خاصة بالاستدلالات، ومناهج إثبات الأحكام التركيبية العامة.

ويقول «فيدنسكى» إن الوضع المباشر لمعطيات التجربة لا يبرر إلا الأحكام المفردة والخاصة وحدها، وبالتالي فإن تبرير الحكم التركيبى العام ليس ممكناً إلا عن طريق الاستدلال؛ بيد أنه ينبغى على الاستدلال الذى يثبت حكماً تركيبياً عاماً أن يحتوى فعلاً على حكم تركيبى عام واحد على الأقل ضمن مقدماته. وحتى في الاستدلالات الاستقرائية inductive inferences نستخلص النتيجة، لا من الملاحظات المنفصلة مباشرة، بل من إدماجها مع مبدأ «الاطراد» uniformity في الطبيعة، ومن ثم من الواضح إمكان قيام نسق من المعرفة يضم الأحكام التركيبية العامة، وتطوير هذا النسق إذا كان يقوم على أساس عدد من الأحكام التركيبية العامة القبلية، أى أنه لا برهان عليها ولا يمكن البرهنة عليها، وإنما نقبلها باعتبارها جزءاً من المعرفة لأنه

من الممكن استخدامها كأساس أعلى للمعرفة العلمية. وبإضافتها إلى التعاريف (وهي ما يعتبرها فيدينسكى أحكاما تحليلية باعتباره تابعا من أتباع «كانت») ومعطيات التجربة، فإنه من الممكن استخدام الأحكام القبلية كأساس للاستدلالات التى تعطى فى نتائجها أحكاما تركيبية جديدة.

ولكن ما هى الموضوعات التى نكتسب عنها المعرفة عن طريق تلك الاستدلالات ؟ ويجيب «فيدينسكى» على هذا السؤال مستندا إلى نظرية الرابطة المنطقية وعلى الاستدلالات التى تشيّد عليها. والرابطة المنطقية (الرابطة بين الموضوع والمحمول فى الأحكام التحليلية وكذلك الرابطة بين المقدمات والنتائج فى القياس) هى الرابطة المطلوبة بواسطة قوانين التناقض والثالث المرفوع فى نظر «فيدينسكى». وبفضل هذه الرابطة نكون مرغمين طالما قبلنا مقدمات القياس الصحيح قبول النتيجة أيضا، لأننا فى الحالة المضادة سنكون متناقضين مع المقدمات. فإذا قبلنا مثلا أن «جميع السوائل مرنة» وأن «الزئبق سائل» فإننا لا نستطيع أن نقول إن «الزئبق ليس مرنا» لأن معنى ذلك أن «هناك سوائل غير مرنة». وأنا أسمى هذه النظرية تحليلية لأنها تنظر إلى الاستدلال بوصفه نسقا مماثلا للحكم التحليلي. ويتبع هذه النظرية أن الاستدلالات لا تكون ممكنة إلا بالنسبة للموضوعات التى تخضع لقانون التناقض، وتصوراتنا وحدها - فى نظر «فيدينسكى» هى تلك الموضوعات، أما بالنسبة للفكر فإنه لا يخضع لقانون التناقض، فنحن نستطيع أن نفكر مثلا فى مربع مستدير... إلخ. ومن ثم، فإن الاستدلالات ممكنة بالنسبة للتمثيلات فحسب، أى بالنسبة للوجود الظاهر (أى الوجود كما يظهر لنا). أما بالنسبة لعالم الوجود الحقيقى (أى الأشياء فى ذاتها) فإننا لا نعرف إذا كان خاضعا لقانون التناقض أم لا، وبالتالي فإن الاستدلالات بالنسبة له محالة. وهكذا لا يمكن اعتبار الميتافيزيقا علما. هذا بينما يمكن اعتبار الرياضيات والعلوم الطبيعية علوما إذا كان موضوعها هو الوجود بوصفه ظاهرة (أى تمثلا)؛ ويضيف «فيدينسكى» إنه ينبغى الوصول إلى هذه النتيجة ذاتها إذا وضعنا الأفكار التى اهتمت بها «كانت» فى كتابه «نقد العقل الخالص» أساسا لتفكيرنا. فالبرهنة على الأحكام التركيبية العامة لا يمكن القيام بها إلا بالاستعانة بالمبادئ القبلية، غير أن المبادئ القبلية التى لا يمكن إثباتها بأى تجربة، هى أفكار الذات العارفة. ومن ثم يمكن أن تخضع نفسها، لا للوجود الحقيقى، بل للوجود كما يظهر للذات.

وثمة عنصر ذى قيمة باقية فى نزعة «فيدينسكى» المنطقية، وهذا العنصر هو النظرية القائلة بأنه ينبغى أن يوجد فى نسق المعرفة حقائق تتسم بطابع الأحكام

التركيبية العامة الضرورية التي لا تقبل البرهنة عليها بالقياس أو الاستقراء على السواء. وقد قدم «كانت» برهاناً معقداً يفتقر إلى الوضوح لهذه القضية في قياسه المتعالى لأحكام العقل الخالص الأساسية، غير أن «فيدنسكى» أثبت هذه القضية ببساطة بمذهبه في المنطق الشكلى، وفي نظريته الخاصة بشروط برهان الأحكام التركيبية العامة. وفي حالة واحدة منفصلة ساق «فيدنسكى» برهاناً خاصاً على هذه القضية، إذ أثبت في مقدمة كتابه «نظرية المادة مبنية على مبدأ الفلسفة النقدية» (١٨٨٨) بطريقة غاية في الوضوح أن قانون العلية لا يمكن إثباته استقرائياً؛ إذ لا يستطيع المرء أن يجد حالة واحدة للرابطة العلية دون أن يستخدم الرابطة المنطقية نفسها مقدمة لبحثه.

إن وجود الحقائق التي تتسم بطابع الأحكام التركيبية العامة الضرورية لا يؤدي بالضرورة إلى قبلية «كانت»، إذ يمكن إثباتها أيضاً بطريقة مختلفة على أساس النزعة الحدسية مثلاً، كما يثبت ذلك «ن. لوسكى» في كتابه «المنطق» (ص ٧٣ - ٧٨).

ويقتفى «فيدنسكى» أيضاً آثار «كانت» في مجال الأخلاق، إذ يعترف بأنه إلى جانب معرفة الظاهرة التي يحصلها العقل النظرى، فإنه في الامكان قيام «الايان» في هذا التركيب أو ذاك من تركيبات عالم «الأشياء في ذاتها»، والانسان الذى يعترف بالالتزامات المطلقة من كل شرط للقانون الأخلاقى (الأمر الأخلاقى categorical imperative) يصل بالطبيعة عن طريق العقل العملى إلى إيمان بوجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة. بيد أن «فيدنسكى» يرى أن المسلمات الثلاث للعقل العملى التي أقامها «كانت» ليست كافية لفهم السلوك الأخلاقى فهما كافيا. ومن الضرورى فضلاً عن ذلك إثارة مشكلة حيوية animateness الآخرين، ويحل «فيدنسكى» في بحثه «حدود وأعراض حيوية الآخرين» (١٨٩٣) هذه المشكلة بروح الكانتية الأرثوذكسية، فيثبت أن ملاحظة العمليات الجسمية لا تعطى دليلاً على حيوية الآخرين. والشعور الصوفى أى الحدس الذى يتأمل العمليات النفسية للآخرين محال في نظر «فيدنسكى» إذ يعتقد أنه في مثل هذا الحدس سيوجد الآخر في وعى لا على أنه آخر. وهذا تناقض، ومن ثم ينتهى «فيدنسكى» إلى أنه لا بد من إضافة مسلمة رابعة إلى مسلمات العقل العملى الثلاث وهى الاعتقاد في وجود «الأنات» الأخرى، باعتبار هذه المسلمة إيماناً ثابتاً من الناحية الأخلاقية^(٢).

(٢) من مؤلفات «فيدنسكى» الأخرى إلى جانب المؤلفات التى ذكرناها آنفاً «المنطق باعتباره جزءاً من نظرية المعرفة» الطبعة الثالثة سنة ١٩١٧ «علم النفس بلا أى ميتافيزيقا».

٢ - اى. اى. لابشين I.I. Lapshin

ولد «إيفان إيفانوفتش لابشين» في موسكو عام ١٨٧٠، وتخرج في كلية الآداب بجامعة سانت بطرسبرج عام ١٨٩٣، وأرسل في بعثة إلى الخارج لاستكمال دراساته، واشتغل في المتحف البريطانى متخصصا في «النزعة الكانتية» «كما تنعكس في الأدب الفلسفى الانجليزى. وفي عام ١٩١٣ عين أستاذا للفلسفة بجامعة بطرسبرج، ثم نفته الحكومة السوفيتية من روسيا عام ١٩٢٢، وظل منذ ذلك الحين يعيش في براج.

وكتاب «لابشين» الرئيسى هو «قوانين الفكر وأشكال المعرفة»، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٠٦، وفيه يؤيد فلسفة «كانت» النقدية، ويعرض تفسيراً أصيلاً لها. وهو يثبت أن المكان والزمان ليسا شكلين من أشكال الحدس الحسى، بل تصورات أو مقولات. وهو يرى بالاضافة إلى ذلك - وفي تمايز مصاد لكانت - أن لجميع معطيات التجربة بما في ذلك معطيات الحسى الباطنى، أى تلك التى تؤلف جزءاً من العواطف - شكلاً مكانياً.

وتعتمد المعرفة المنطقية على درجة تطبيق قانون التناقض على الأشياء المدركة. ويذكر «لابشين» أن هذا القانون يرتبط بالضرورة بشكل الزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون للموضوع خصائص متناقضة في أوقات مختلفة لا في وقت واحد بالذات، أى لا يمكن أن تتعايش هذه الخصائص المتناقضة، والحاضر والتعايش، تعبيران عن مضمون واحد بالذات، أحدهما من وجهة النظر الزمانية، والآخر من وجهة النظر المكانية، وهكذا نجد أن قابلية قانون التناقض للتطبيق تتوقف على التركيب المكانى أو التعايش المكانى (١٠٩ - ١١٢)، وينتج عن ذلك أن الموضوعات ذات المضمون الحسى، والتى لها شكل مكانى، وزمانى، وأشكال المقولات الأخرى - أو بعبارة أخرى الظواهر المعطاة للتجربة - هى وحدها التى تمكن معرفتها. أما بالنسبة للأشياء فى ذاتها، أى الأشياء من حيث إنها توجد مستقلة عن التجربة فإننا لا نعرف إن كانت زمانية أم مكانية، أو أن قانون التناقض ينطبق عليها، ومن ثم فإننا لا نعرف شيئاً أيا كان عنها، بل إننا لا نعرف ان كانت هذه الأشياء فى ذاتها موجودة أم لا، أو بعبارة أخرى الميتافيزيقا مستحيلة كعلم. وهكذا يضيف «لابشين» حجة جديدة تأكيداً لنظرية «كانت».

وقد أضاف «لابشين» إلى كتابه مقاليتين قيمتين بارعتين فى الشكل، شائقتين غاية

التشويق من حيث المضمون، إحداهما بعنوان «عن الجبن في التفكير» (مقالة عن علم النفس والتفكير الميتافيزيقي)، والثانية بعنوان: «عن المعرفة الصوفية والشعور الكوني». ويقصد «لابشين» بالجبن العقلي عدم الاتساق في التفكير الذي ينشأ لا عن خوف من الاضطهاد - بل عن الخوف من فقدان القيم الروحية؛ كالايمان بالله - وذلك عندما ينبذ الفيلسوف الميتافيزيقا. وفي مقاله «عن المعرفة الصوفية والشعور الكوني» يقارن «لابشين» بين حالات الوجد الصوفي مفسرة على أنها اتحاد بالله، وبين التجارب التي تكون فيها الذات واعية بنفسها وهي تندمج بالطبيعة وبالعالم ككل. ويحاول «لابشين» بعد أن وصف أنماطا متباينة من الشعور الكوني إثبات أنه لا بد من تأويل هذه التجارب بروح الفلسفة النقدية باعتبارها تجارب تحدث داخل الذات وحدها، وعلى أنها مجموع من تمثيلات الذات المشحونة بالعواطف العميقة القوية، والتي يخطيء الصوفيون فيعتبرونها حدسا يحتضن العالم كله.

وقد اهتم «لابشين» بعد ذلك - وخاصة أثناء حياته في براغ - بمشكلات الابداع في مجالات الفلسفة والعلم وفي مجال الفن على وجه الخصوص. والبحث في هذه المشكلات بحث في الحياة العقلية للآخرين. بيد أننا نعرف العالم الخارجي - وفقا للنظرية النقدية - على أنه مجموع الحوادث في عقولنا، فمن الواضح إذن أن التساؤل عن وجود الذوات الأخرى وحيوات الآخرين العقلية مشكلة لا حل لها. وقد كتب الأستاذ «فيدنسكي» الذي درس الفلسفة لى وللابشين والذي كان من أتباع كانت - بحثا قيما «عن حدود العقلية وتعبيراتها». وفي هذا البحث يثبت في ألمعية أن النظرية الكانتية في المعرفة لا تستطيع أن تثبت من الناحية العلمية حضور الحياة العقلية في الآخرين. وينتهي إلى أن الاعتراف بها فعل من أفعال الايمان يتطلبه وعينا الأخلاقي.

ولن يغيب عن الأذهان أن مشكلة معرفتنا بحيوات الآخرين العقلية كانت مصدرا لحيرة جدية عاناها «لابشين». ففي سنة ١٩١٠ ألف كتابا بعنوان: «مشكلة الذوات الأخرى في الفلسفة الحديثة» عارضا تاريخ هذا الموضوع. وفي عام ١٩٢٤ كتب مقالا بعنوان «تنفيذ النزعة الانعزالية»^(٣) يتضمن إجابته الخاصة على هذه المشكلة. ونظريته باختصار هي: أن تعبير الوجه الانساني يتألف من عدد من الصفات الحسية بالإضافة إلى تجربة هامة هي التعبير الاجمالي (صفة الجشتالت) (Gestalt qualität) (Ehrenfels)، وبفضل التجارب السابقة ترتبط لا إراديا بحالات مماثلة العقلية يمر بها الشخص الذي ألاحظه، ويصبح الانطباع الاجمالي منسوجا نسجا وثيقا بالظواهر

(٣) مجلة «اوكونيا زايسكي» ج ١، ص ١

الجسمية، حتى إننا لنسقط هذه العملية النفسية الإضافية على جسم شخص آخر. فنحن نشاهد مثلا ابتسامة حزينة أو تعبيراً سعيداً أو نظرة رقيقة أو لمحة خبيثة، فنحن نجسد الانطباعات الاجمالية على الرغم من أنها تنبع من مصدر ذاتي (٥٢) ويقول «لابشين» إنه بهذه الطريقة يتولد الوهم بأن هناك إدراكاً حديسياً مباشراً لحيوات الآخرين العقلية. والحق هو أن الواقع المتعالى لذات أخرى لا يمكن إثباته (٥٣) وإن يكن لنا الحق في الحديث عن واقع محايث (باطن). إن رفيقى يتحدثون وكأن الحياة تشيع فيه، وأنا أميز عباراته من مظاهر الحيوية غير الواقعية التي أخلعها على دمية ما، أو شجرة... إلخ» وكما أملاً الثغرات في العالم الفيزيائي بالتمثيلات التي تأتي من داخل نفسى، أو التي لا تكون في متناول مجال رؤيتي، فكذا في العالم النفسى أملاً الحالات العقلية للآخرين التي لا أستطيع إدراكها مباشرة بهذه الـ «كأنما» as if. وأنا لا أحتاج إلى شيء اللهم هذه الـ «كأنما» لمعرفة «الذات الأخرى» فالذات الأخرى تركيب افتراضى hypothetical construction له نفس دلالة العلوم التي تنتسب إلى النظام الروحى. كما تنتسب النظرية الذرية للفيزياء (٦٠). ويختتم «لابشين» مقاله بالتأكيد التالى: «إحلال التمثل الباطنى لكثرة من العقول مكان «الذات الأخرى» المتعالية، وتنسيق كافة المراكز الروحية في العالم في ذات عارفة «واحدة» يخلق إحساساً عميقاً حياً بالرابطة الوثيقة بين العوالم الصغيرة والعوالم الكبيرة لا نجده في أى نسق ميتافيزيقى آخر (٦٦ والسطور التالية).

والتبرير الاستمولوجى للبحث الذى قام به «لابشين» في حياة الآخرين العقلية ضرورى بالنسبة إليه لأنه يهتم اهتماماً خاصاً بدراسة القوة الخلاقة في مجالات متباينة من النشاط الإنسانى. فهو يخصص كتابه «فلسفة القوة المخترعة والاختراع في الفلسفة»^(٤) الذى ظهر في مجلدين لدراسة الملامح العامة للموضوع. ويتقصى «لابشين» الشروط الخارجية والداخلية للقوة الخلاقة. أما بالنسبة للظروف الداخلية، فإنه يرفض التفسيرات المبسطة للكشوف والاختراعات على أنها مجرد تداع للأفكار، وأنها نتيجة للمصادفات السعيدة وبعض العوامل الأخرى ذات الطابع الآلى. ويستشهد بكلمات «لاجرانج» Lagrange قائلاً: «في الكشف العظيمة لاتخدم الصدفة غير هؤلاء الذين يستحقونها. كما يستشهد أيضاً بعدد من الأمثلة التى تبين أن الملاحظة التى تقع عن طريق المصادفة فتؤدى إلى وضع نظرية ما لاتحدث إلا عند العالم أو المخترع الذى تأهب جهازه الإدراكى كله فعلاً بصورة معينة، والذى يتمتع

(٤) بتروجراد ١٩٢٢، الطبعة الثانية براج ١٩٢٤.

بذاكرة غنية منظمة، ويوجه انتباهه نحو مشكلة معينة. وإلى جانب كتابه الرئيسى، كتب «لابشين» عددا من المقالات القيمة مثل «تخطيط الخيال الخلاق فى العلم» و«اللاشعور فى الابتكار العلمى» وأصل التخمين الخلاق... إلخ.

واهتم «لابشين» اهتماما خاصا بقوة الخلق الفنى عامة والخلق الموسيقى على الأخص. وفى عام ١٩٢٢ نشر كتابه «الخلق الفنى» فى «بتروجراد» وهو مجموعة من المقالات نذكر منها ما هو خليق باهتمام خاص «قوة التحويل فى الخلق الفنى» «الخلق الموسيقى» «بوشكين والموسيقون الروس» و«مودست بتروفتش موسورسكى» «والبواعث الفلسفية فى موسيقى كورساكوف» و«أفكار سكريابين العزيزة»... وهذه المقالات تتضمن ملاحظات وأفكار قيمة عديدة. فهو يتحدث مثلا عن العقل الاجتماعى communal عند الموسيقيين الروس (مستخدما عبارة س. ن ترويتسكوى السوبورنوست sobornost)

ومن مساهمات «لابشين» الأخرى التى أسهم بها فى دراسة الثقافة الروسية، مقالاته عن الأساليب الجمالية عند «بوشكين» و«جوجل» و«تورجيف» و«دوستوفسكى» و«تولستوى»، كما حلل أيضا جوانب معينة من الجمال فى أعمال الشعراء والكتاب الروس العظام وذلك فى مقال عن «العنصر الفاجع فى أعمال بوشكين» وتعرض للجانب الهزلى فى أعمال «بوشكين» و«دوستوفسكى» و«تولستوى».

وأولى «لابشين» اهتمامه أيضا لدراسة الفن الدرامى الروسى، فاستخدم لذلك مذكرات عديدة للممثلين الروس، وكتب مقالا «عن الممثل الروس» يحوى ملاحظات قيمة عن المناهج التى يستطيع بها الممثل الاندماج فى دوره.

ويتناول كتيبه بعنوان «التآزر الروحى» La synergie spirituelle مشكلة القيم العليا، ويفحص فيه «لابشين» العلاقة بين القيم الثلاث المطلقة وهى الحق والخير والجمال فيثبت أنها مرتبطة ارتباطا عضويا رغم الاختلاف القائم بينها.

وفى كتيبين آخرين بعنوان «ظاهرة الضمير الدينى فى الأدب الروسى» يثبت «لابشين» بين أشياء أخرى عديدة أن اشخاصا مثل «تشيرنيسكى» و«دبروليوف»، بل أشد ممثلى النزعة العدمية تعصبا، كانوا متدينين فى شبابهم تدينا عميقا.

وقد درس «لابشين» أثناء إقامته فى تشيكوسلوفاكيا الثقافة التشيكية أيضا إلى جانب دراسته للثقافة الروسية، فكتب عدة مقالات عن الموسيقى «سميتانا» و«سوك»

منها مقال بعنوان «حول روح الفن التشيكيين»، كما كتب عن «أموس كومنسكى» Amos Komensky أعظم الفلاسفة التشيكية وفي الأعوام الأخيرة أخذ «لابشين» يوسع من دائرة بحثه، بل لقد استخدم شكلا جديدا لعرض أفكاره هو «الحوار»، فقرأ ثلاث محاورات في «الجمعية الفلسفية الروسية ببراغ» هي المناقشات الحديثة عن حرية الإرادة» و «هل ندرك الطبيعة باعتبارها نسخة أم باعتبارها الأصل» و «مشكلة الموت».

وفي عام ١٩٤٨ ظهرت ترجمة تشيكية في براغ لكتاب لابشين الجديد «الموسيقى الروسية (RUSKA HUDBA)، وكانت أم «لابشين» وهي سويسرية إنجليزية مدرسة للموسيقى والغناء، فتلقى عنها «لابشين» معرفة طيبة بالموسيقى الروسية والأوربية الغربية على السواء. كما ظل صديقا طيلة سنوات عديدة «لرمسكى كورساكوف» وهذا الكتاب الأخير مقروء إلى حد كبير، ملئ بالصور والإقتباسات الموسيقية وعندما بعث، به إلى قال: «إن كل ماكتبته لم اسمعه فحسب بل رأيته وعزفته وغنيته.»

وسنناقش فيما بعد الفلاسفة الروس من أنصار مدرسة النزعة المثالية المنطقية والمتعالية التي نشأت في ألمانيا نتيجة لمراجعة النزعة النقدية عند «كانت» مراجعة دقيقة وذلك لأن آراءهم خضعت لتأثير الفلسفة الدينية الروسية في القرن العشرين.

الفصل الثالث عشر

العقلية المتغيرة للمثقفين الروس في بداية القرن العشرين

لم تستطع الفلسفة الروسية أن تتطور في حرية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ ذلك أن الحكومة كانت تخشى من أثرها الخطر، فأخذت تضطهدها بكل الوسائل. ففي عام ١٨٥٠ أعلن الأمير «شيرينسكى شهमतوف» Prince Shirinsky Shihmatov أنه قد ثبت أن الفلسفة يمكن أن تكون نافعة، ولكنها قد تكون شياً ضاراً أيضاً؛ ولهذا فقد ألغى كرسى الفلسفة في الجامعات، ولم يسمح بغير تدريس المنطق وعلم النفس التجريبي وحدهما، على شرط أن يقوم بتدريس هذين العلمين أساتذة اللاهوت، ولم تدخل الفلسفة مدرجات الجامعة إلا في عام ١٨٦٠.

وعندما اعتلى الامبراطور «إسكندر الثانى» العرش، افتتح عهد الإصلاحات العظيمة، فتطورت الفلسفة الروسية تطوراً سريعاً في تلك الظروف التى امتازت بحرية أعظم، وسرعان ما وصلت إلى مستوى الفكر الأوروبى الغربى، ويكفي أن نذكر أسماء «تشتشرين» و«ديبولسكى» و«كارينسكى» و«لوباتين» و«أ. إى. فيدنسكى». وكان اسم «فلاديمير سولوفييف» اللامع بارزاً في ميدان الفلسفة الدينية، ومع ذلك فقد كانت المشكلات الدينية خلال حياته قليلة الأهمية لدى جمهرة المثقفين الروس؛ إذ كان شطر من المثقفين مشغولاً إلى حد المرض بمشكلة القضاء على الأوتوقراطية، بينما انشغل الشطر الآخر انشغالا تاماً بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية ومشكلة تعميم الاشتراكية. ولم يتحرر الشطر الأكبر من المثقفين الروس من هذا الاهتمام المرضى ذى الجانب الواحد إلا في نهاية القرن التاسع عشر، ومستهل القرن العشرين. وبدأت دوائر واسعة من الجمهور تبدى اهتمامها بالدين وبالنزعة الميتافيزيقية والأخلاقية، ويعلم الجمال، وبفكرة الأمة، وبالقيم الروحية عامة.

وفي سنة ١٩٠١ أخذت تنعقد بانتظام في بطرسبرج اجتماعات دينية - فلسفية يحضرها المدنيون ورجال اللاهوت على السواء. وكان يرأس هذه الاجتماعات الأسقف سرجيوس ستارجورودسكى (Stargorodsky)؛ البطريك المقبل؛ ومن الموضوعات التى طرحت للمناقشة المسيحية في الحياة العامة، وإمكانية «وحى

جديد» و«الجسد المقدس» (د.س. ميريزكوفسكى، وروزانوف، ومينسكى)، وكانت تعقد في موسكو أيضا اجتماعات مماثلة تدور فيها المناقشة.

أما في الأدب، فإن الشعراء المنحليين والرمزيين من أمثال «الكسندر بلوك» و«أندريه بيليى» و«فياتشسلاف إيفانوف» و«د.س. ميريزكوفسكى»، و«زنييد اجيببوس» و«ف. بريوسوف»، فإنهم لم يبتكروا قيما فنية فحسب، بل عبروا من خلالها عن أفكار دينية وفلسفية. وفي عام ١٩٠٦ انتقلت رئاسة تحرير المجلة الشهرية Russkaya Mysl إلى الاقتصادي ب.ب. ستروف P.B. Struve، وهو رجل واسع الاطلاع في كل مجالات الثقافة، فاستضاعت المجلة تحت قيادته أن تعكس ثراء الاهتمامات الروحية للجمهور الروسى في القرن العشرين انعكاسا تاما. وقد وجد التغيير الذى طرأ على عقلية المثقفين في ذلك العهد متنفسا له في مجلدين جمعت فيهما عدة مقالات هما: «مشكلات المثالية» سنة ١٩٠٣ و«المعالم» (فيهى Vehi) سنة ١٩٠٩.. ظهر الكتاب الأول عندما بلغت «حركة التحرير» أعلى ذراها، فقد كان الشعب الروسى مشغولا من قمة رأسه إلى أخمص قدميه في الصراع ضد الأوتوقراطية التى أفضت إلى ثورة سنة ١٩٠٥ عقب كوارث الحرب الروسية اليابانية. هذا بينما كان الصراع في القرن التاسع عشر من أجل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية مرتبطا بأيدولوجية النزعات المادية والوضعية والعدمية والماركسية، وكان مؤلفو الكتب التى ذكرناها أنفا يدافعون عن المثالية الأخلاقية ضد المادية والوضعية والماركسية في الوقت الذى يسهمون فيه في حركة التحرير. وسأذكر هنا الأشخاص الذين أسهموا في تطور الفلسفة الروسية وهم: «ب.اى. نوفجورودتسف» فيلسوف القانون، والأميران «س.ن.، اى. ن. ترويتسكوى»، و«س.ن. بولجاكوف» و«ن.أ. برديايف» و«س.أ. أسكولدوف» (الكسييف) و«س.ل. فرانك».

وأخمدت الحكومة ثورة ١٩٠٥ بعد أن تصالحت مع الحركة الشعبية ووافقت على الحد من استبداد القيصر، وكان الدستور الذى وضعتة الحكومة مرسوما في ذكاء على يد البيروقراطية الروسية كما يقول «ف.أ. ماكلاكوف» V.A. Maklakov النائب العام الذى كان عضوا في الحزب الديموقراطى الدستورى، ويقول «ماكلاكوف» في كتابه: «الحكومة والمجتمع أثناء انهيار روسيا القديمة»: «كان هناك قوتان في روسيا خلال ذلك العهد، قوة الحكومة التى تألفت تاريخيا، وتتميز بمعرفة وفيرة وخبرة طويلة ولكنها لم تعد قادرة على الحكم وحدها، وقوة الطبقة المتعلمة المليئة بالنوايا الطيبة، والتى تفهم أمورا كثيرة فهما صائبا، ولكنها لا تعرف كيف تحكم أى شىء، حتى

ولا نفسها، فليس في الامكان إنقاذ روسيا إلا باتحاد هاتين القوتين وتصالهما،
وانسجامهما في عمل معا» (٥٨٥).

ومن سوء الطالع أن المجتمع الروسى لم يكن ذا خبرة على الاطلاق من الناحية
السياسة، وبالتالي لم يستطع المجلسان الأولان Duma أن يتعاونوا مع الحكومة، فلم
يكن بد من حلها. وكان أسوأ ما في الأمر أن الأحزاب الثورية واصلت كفاحها
العنيف ضد الحكومة. وفي عام ١٩٠٧ اغتال الارهابيون ٢٥٤٣ موظفا حكوميا^(١)،
بينما أعدمته الحكومة ٧٨٢ ثوريا في ذلك العام نفسه^(٢). وهذا الافتقار نفسه إلى
التجربة السياسية دفع كثيرا من الناس إلى أن يتصوروا أن «الثورة قد فشلت»، ولم
تنشأ عن الحد من استبداد القيصر النتائج المتوقعة. وفي عام ١٩٠٩ أصدرت جماعة
من كبار المفكرين مجموعة من المقالات تحت عنوان «المعالم Signposts»، نددوا
فيها بعيوب الطبقة المثقفة الروسية التي تعوق النمو الطبيعي للدولة والمجتمع
الروسيين. وكان من بين هؤلاء المفكرين «ن.أ. برديائف» N.A. Berdyaev و«س.ن.
بولجاكوف» S.N. Bulgakov، و«جرشنسون» Gershenson (مؤرخ للأدب الروسى)
و«أ.س. إزجوف» A.S. Izgoev (داعية) و«ب.أ. كيستياكوفسكى» B.A. Kistiako-
vsky (أستاذ في الاقتصاد السياسى) و«ب.ب. ستروف» P.B. Struve و«س.ل.
فرانك» S.L. Frank.

ويقول برديائف في مقاله «الحقيقة الفلسفية وصواب الطبقة المثقفة» إن حب
المثقفين الروس للشعب والعمال (البروليتاريا) قد أصبح ضربا من الوثنية، بحيث لم
يعد لديهم حب للحقيقة، فإذا ناقشوا فكرة ما لم يتساءلوا إن كانت حقا، بل تساءلوا
عن مدى تدعيمها للنظريات الاشتراكية ومصالح البروليتاريا، والكفاح ضد
الاستبداد..... إلخ. أما مقال «بولجاكوف» «البطولة والانتصار الروحى» فيندد
بالمثقفين الروس ويشير في الوقت نفسه إلى ما لهم من صفات حميدة.. وسنناقش
هذا المقال عندما نتعرض لتحول «بولجاكوف» من الماركسية إلى المثالية ثم إلى
الأرثوذكسية. وقد اتهم «كيستياكوفسكى» في مقاله: «دفاع عن العدالة القانونية»
الطبقة المثقفة الروسية والشعب الروسى بالخط من دلالة القانون والنظام واستشهد

(١) يذكر «ماكلاوف» هذا الرقم في كتابه «الدوما» (المجلس النيابى) الثانى (١٨) وقد استقاه من
المعلومات الرسمية التى نشرها البلاشفة في «الوثائق الحمراء». Krasny Archiv
(٢) ج. فرنادسكى، «تاريخ روسيا»، ص ١٩٤، ١٩٤٤.

بأبيات ألامازوف Almazov الفكهة عن موقف «ك. أكساكوف» ذى النزعة السلافية من
جهاز الدولة وهى :

نحن نخلو بطبيعتنا من كل إحساس قانونى
ذلك الاحساس الذى تولد عن الشيطان.
والروح الروسية أعظم من أن تصب مثلها الأعلى
للحق فى ذلك القالب الضيق المحدود للعدالة القانونية
والمعيار القانونى

وتحدث «ستروف» فى مقاله «الطبقة المثقفة والثورة» عن أن المثقفين لا يملكون
أى تصور عن الحكم، كما تحدث عن نزعتهم الشيوعية اللا دينية، ووصف «س.ل.
فرانك» فى مقاله : «أخلاق النزعة العدمية» الموقف العقلى للمثقفين الروس بأنه نزعة
أخلاقية لا دينية تنكر القيم المطلقة ونغضى إلى النزعة العدمية، فقد حل الدين الذى
يخدم مطالبهم الأرضية محل الدين الذى يخدم القيم المثالية، وأدى ذلك بدوره إلى
الدمار والحقد، ولم يؤد إلى الروح الخلاقة. ويقول فرانك : إن المثقف الروسى «راهب
مقاتل من أجل الدين العدمى الذى يسعى إلى الرفاهية الأرضية».

ولم يلبث أن ظهرت عدة مقالات فى الصحف والمجلات، وعدد كبير من مجموعات
المقالات ردا على مجموعة «المعالم». ومن هذه المجموعات مجموعة بعنوان :
«الطبقة المثقفة فى روسيا»^(٣) لمؤلفين من المثقفين الأحرار الذين يميلون إلى النزعة
الوضعية، ومن هؤلاء زعماء الديموقراطيين الدستوريين مثل «إى. إى. بترونكفتش»
I.I. Petrunkevitch و«ب.ن. ملىوكوف» P.N. Milyukov والأساتذيين «ن.أ.
جريديسكول» N.A. Gredeskul و«م.م. كوفالفسكى» M.M. Kovalevsky، والاقتصادى
«م. إى. توجان - بارانوفسكى» M.I. Tugan-Baranousky، وغيرهم. ويرد
«جريديسكول» على ما قاله «بولجاكوف» من أن الثورة قد فشلت، وأنها لم تدعم
الدولة، ولم تصلح الاقتصاد القومى، فيلاحظ بحق أن الثورة التى وصلت إلى الحد
من الأوتوقراطية لا يمكن أن تؤتى ثمارها فى اليوم التالى. ويقول «ملىوكوف» إن
الطبقة المثقفة ككل لا يمكن أن تتهم بأنها لا دينية ومعارضة لقيام الدولة، ومحبذة
للنزعة العالمية، ولكنه يعترف على أية حال بأن الطبقة المثقفة قد أصيبت بعيوب
معينة نتيجة لحرمانها من المشاركة فى الحياة السياسية، ومن هذه العيوب «الافراط فى

(٣) سانت بطرسبرج، ١٩١٠، نشرتها زميليا Zemlia.

الولع بالتجريدات، والراديكالية المتطرفة في أساليب العمل، والتعصب الطائفي ضد خصومهم والصرامة الشبيهة بالتقشف في مراقبة أخلاقهم الخاصة». (١٥٨).

وقد جمعت المقالات الخاصة بالمسائل القومية وأعيد طبعها في مجموعة بعنوان «حول المعالم» Along the Signposts خصصت أساسا لمناقشة موقف المثقفين والشعب الروسى من اليهود.

وقد كان مؤلفو «المعالم» على حق فيما قالوه عن مثالب الطبقة المثقفة الروسية، ولكنهم أخطأوا حينما اعتقدوا أن ثورة ١٩٠٥ قد أخفقت.. إذ سرعان ما ظهر تقدم ملموس في جميع ميادين الحياة الروسية على الرغم من أن الحكومة كانت قد أخدمت جميع الاتجاهات الثورية المتطرفة. ويتحدث «الكونت ف.ن. كوكوفتسف» V.N. Kokovtsev الذى كان وزيرا للمالية عدة أعوام، ورئيسا لمجلس الوزراء من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩١٤، يتحدث في مذكراته^(٤) عن «الزيادة المستمرة في الثروة القومية من جميع نواحيها» بين سنة ١٩٠٤ و١٩١٣. ويقول: «إن نمو الصناعة كان أمرا ملحوظا، وثمة ما يدفع إلى الأمل بأن روسيا تستطيع في أجيال قلائل أن تتفوق على الولايات المتحدة الأمريكية. ومن أهم ما قاله الكونت «كوكوفتسف» أن المجلسين النيابيين (الدوما) الثالث والرابع قد ازداد التعاون بينهما وبين الحكومة في مجال الدفاع الوطنى مثلا، وفي مشروع فرض التعليم الأولى الاجبارى.. وهلم جرا.

وقد بينا فيما سبق أن كثيرا من ممثلى الطبقة المثقفة الموهوبين قد استطاعوا التخلص من ضيق أفقهم السالف فيما يتعلق بالمشكلات الروحية. وظهرت في الفلسفة اتجاهات معقدة غاية التعقيد، وبدأ تأثير «سولوفييف» يتضح ويقوى حتى أدى إلى قيام مدرسة من المفكرين الدينيين كانوا في بداية أمرهم من أتباعه، ولكنهم لم يلبثوا أن وضعوا نظرياتهم الخاصة شيئا فشيئا. وحينما كان من العسير مواصلة الدراسة في هدوء خلال أعوام الثورة التى اجتاحت روسيا، يمم كثير من الطلبة وجوهم شطر ألمانيا، وأخذوا يعملون تحت إشراف فلاسفة يمثلون مدارس «فرايبورج» و«ماربورج» ذات النزعة المثالية المتعالية، وعند عودتهم إلى وطنهم أنشأوا القسم الروسى من المجلة الدورية «لوغوس»، بل إن بعض الماركسيين خضعوا لتأثير «ماخ» Mach و«أفيناريوس» Avenarius وبدأوا يفهمون أن النزعة المادية لا يمكن التمسك بها.

(٤) «من ماضى»، مجلدان، باريس سنة ١٩٣٣.

وجاءت الثورة البلشفية فحطمت هذا الازدهار الحر لحياة الروح.. ومنذ ذلك الحين أخذت الفلسفة الروسية تتطور في اتجاهين متعارضين تعارضا حادا : فمن ناحية كان لابد لكل فيلسوف أو عالم أو مدرس يعيش في روسيا السوفيتية أن يؤمن بالمادية الجدلية، ومن ناحية أخرى كان الفلاسفة الذين هاجروا أو نفوا من روسيا يضعون في أغلب الأحيان فلسفة دينية.

الفصل الرابع عشر

الأب بافل فلورنسكى Father Pavel Florensky

وضعت مؤلفات «فلاديمير سولوفييف» الأسس لمدرسة أصيلة في الفلسفة الدينية الروسية، وهذه المدرسة تضم عددا من المفكرين الذين يتمتعون بمواهب متباينة، ويحيطون في أغلب الأحيان بمعرفة واسعة، ويحتل «الأب بافل فلورنسكى» مكانا ممتازا في طليعة هؤلاء المفكرين.

ولد «بافل الكسندروفيتش فلورنسكى» عام ١٨٨٢، ودرس الرياضيات والفلسفة بجامعة موسكو ثم بأكاديمية موسكو للعلوم اللاهوتية. وعين في عام ١٩٠٨ أستاذا لتاريخ الفلسفة بتلك الأكاديمية ذاتها. واستهوته حياة الرهبنة كما استهوته الحياة الأكاديمية، فرسم قسيسا عام ١٩١١. وعندما أغلقت الأكاديمية اللاهوتية عقب الثورة البلشفية، اتجه فلورنسكى إلى العمل في ميدان الصناعة الفنية، وحصل على عمل في المكتب الرئيسى لصناعة الكهرباء Glavelectro، حيث عكف على دراسة المجالات والعوازل الكهربائية dielectrics. والحق أن شخصية الأب «بافل فلورنسكى» تسترعى المرء بتعدد مواهبها. وقد نشرت «ف. فيليستينكى» V. Filistinsky مقالا عنه أثناء الاحتلال الألماني ل«بسكوف» Pskov في صحيفة «الوطن Za Rodinu» تحت عنوان «ليوناردودافنشى روسى في معسكر للاعتقال». وسأذكر بعض فقرات قلائل منها: «إننى أذكر شخصية غريبة لقسيس من موسكو يدعى بافل الكسندروفيتش فلورنسكى: وهو رجل متوسط الطول يرتدى ثوب القساوسة المصنوع من الكتان الرخيص، وله وجه من ذلك النمط الأرمنى^(١). وقد يتسائل المرء متى يجد وقتا للنوم أو الراحة مع هذا المقدار من العمل الذهنى الذى يقوم به، فهو أستاذ بأكاديمية موسكو للعلوم اللاهوتية، وهو مؤلف الكتاب الذى أثير حوله جدل طويل «عمود الحقيقة وأساسها»، ومؤلف عدد وفير من المقالات الدينية الفلسفية، وهو شاعر رمزى تظهر أعماله تباعا في مجلة «الميزان» (Vesy)، كما ظهرت أيضا في مجلد منفصل، وهو فلكى موهوب يدافع عن التصور القائل بأن الأرض هى مركز العالم، وهو رياضى مرموق، ومؤلف كتاب «قصص خيالية عن الهندسة» وعدد آخر من الأبحاث الرياضية،

(١) أما انطباعى عن وجه الأب فلورنسكى فيختلف عن هذا الانطباع إذ يذكرنا وجهه برجه «إسبنزا» وإن يكن ذلك تذكرًا غامضا.

وهو حجة في الطبيعة، إذ ألف كتابا قتيما بعنوان «نظرية العوازل الكهربائية» The doctrine of Dielectrics، وهو باحث في تاريخ الفن، فقد كتب عدة مقالات في هذا المجال وخاصة في الحفر على الخشب، وهو مهندس كهربائي بارز يحتل منصبا من المناصب الرئيسية في «لجنة تعميم الكهرباء»، ويذهب إلى المجلس الأعلى للاقتصاد القومى السوفيتى في لباس القساوسة، وهو أستاذ تصوير المنظور في مدرسة الفنون السوفيتية بموسكو، كما أنه موسيقار مجيد، ومن المعجبين الممتازين بباخ وبالموسيقى البوليفونية لدى «بتهوفن» ومعاصريه ملما بكل أعمالهم، وهو من الموهوبين في اللغات إذ يتقن اللاتينية واليونانية إلى حد الكمال ومعظم اللغات الأوربية الحديثة ولغات القوقاز وإيران والهند. وفي سنة ١٩٢٧ اخترع آلة عجيبة لايتجمد فيها الزيت أطلق عليها البلاشفة اسم «ديكانايت» (أى العشرية) تمجيذا للذكرى العاشرة للثورة السوفيتية. وقد نجحت مرتين فحسب في مقابلة الأب «بافل»، وكانت المناسبة الأولى في سنة ١٩٢٨ أو سنة ١٩٢٩ عندما قرأ بحثا عن موضوع فنى عويص أمام جماعة من مهندسى لننجراد، وكان أحد أصدقائى قد اصطحبنى إلى هذا الاجتماع، ولم أفهم بالطبع كلمة واحدة في هذا البحث، ولكنى تأثرت تأثرا عميقا بقدرته الخلاقة ويتمكنه التام من موضوعه، إذ كان هذا القسيس النحيل يتحدث بقوة وثقة أمام جمع حافل من الأكاديميين والأساتذة الشيوخ الذين تضلعوا في العلوم الفنية. أجل.. لقد كان واضحا أن الأب «بافل» مدرك لتفوقه تمام الإدراك، وكانت الفضيلة المسيحية الوحيدة التى تنقصه هى فضيلة التواضع، غير أن المرء لا يملك إلا أن يتعاطف مع غروره غير المقصود.. أجل.. هذا هو «ليوناردودافنشى» جديد يقف أمامنا.. وكنا جميعا شاعرين بذلك. وقد ألقى البلاشفة بفلورنسكى عدة مرات في السجن وأرسلوه إلى معسكر الاعتقال في سولوفكى لأنهم يطالبونه بالتخلى عن رهبنته، والامتناع عن أن يكون قسيسا. غير أن الأب «بافل» ظل مخلصا للكنيسة، وفي عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ فقد السوفيت صبرهم، وكافأوا الباحث والعالم الباحث والعالم العظيم بأن حكموا عليه بالسجن عشر سنوات في معسكر للاعتقال. وفي عام ١٩٤٦ انتشرت إشاعة بلغت مسامع المهاجرين الروس مؤداها أن الأب «بافل فلورنسكى» مات في ذلك المعسكر.

ويطيب لى أن أضيف بضع ذكريات شخصية قلائل على مقال «ف. فيليسنسكى». ففي نوفمبر عام ١٩١٣ بعث إلى الأب «بافل» بكتابه «عمود الحقيقة وأساسها» وقد ساعد هذا الكتاب على عودتى التدريجية إلى الكنيسة، وتم ذلك نهائيا عام ١٩١٨، وكنت بالطبع متلهفا أشد التلهف على مقابلة «فلورنسكى». والحق أن المقابلات غير

المتوقعة بين الناس والمصادفات البارزة أو إن شئنا الحديث عامة التقاطع في الزمان والمكان بين سلسلة متبادلة مستقلة من الأحداث؛ ذلك التقاطع الذي يعتبره الناس شيئاً عارضا، لا يتم في الواقع بمحض المصادفة، بل إنها التقاء ذات غرض تنشأ تحت إشراف قوة عليا تمسك بيديها القطاعات المتباعدة من الواقع، ومن ثم يدخل الأشخاص الذين بلغوا شأوا كبيرا في الروحانية، وتقدموا بخطوات واسعة في السبيل المؤدية إلى الخير المطلق في اتصال روحي مع الأشخاص الآخرين دون قصد وعلى غير توقع في الوقت المناسب الذي يمكن أن يكونوا فيه على أعظم قدر من الفائدة بالنسبة إليهم، وكأنا تقودهم قوة عليا خيرة. وهناك في حياة فلورنسكي حادثان يوحى كل منهما أنه كان يتصرف باعتباره وسيطا للقوة الالهية.. وإليك قصة لقائي بالأب «فلورنسكي»: كان ذلك عام ١٩١٥ على ما أعتقد.. وكنت عائدا من الجامعة إلى منزلي عندما ولجت المصعد ليحملني إلى شقتي في الدور الثالث. وكان هذا المصعد بدائيا إلى حد ما، إذ كان البواب يشد سلكا لعمل المصعد، ويتركه إذا أراد للمصعد أن يقف. وفي أثناء الحرب (الحرب العالمية سنة ١٩١٤ - ١٩١٨) لم يكن إصلاح هذا السلك المستهلك ممكنا، إذ كان قد بلغ من الطول مقدارا عظيما ولم يعد في استطاعة البواب أن يوقف المصعد أمام الباب تماما. وكان من العسير على أن أضع قدمي اليمنى على الأرض حيث يجب النزول. وشرعت أقفز للخروج عندما بدأ البواب يسحب السلك هابطا بالمصعد، وضغط سقف المصعد على كتفي اليمنى وكاد يهشمي تماما في لحظة واحدة، ولكنني استطعت أن أتخلص من المصعد وأن أقفز إلى الأرض. وحين ضمتني حجرة المكتب، أخذت أدور فيها عدة دورات، وأفكر منفعا في نجاتي من ذلك الموت المحقق. وفي هذه اللحظة بالذات دق جرس الباب الخارجي ودخل الأب «بافل فلورنسكي» إلى الحجرة وكان يمر بمدينة بطرسبرج في طريقه إلى الجبهة حيث كان يريد أن يعمل قسيسا في الجيش. ولم يمكث معي أكثر من نصف ساعة قضيناها في حديث حار، واستولى فيها على انتباهي تماما، حتى لقد تذكرت في هدوء تام بعد انصرافه الخطر الذي تعرضت له. وكان من الممكن أن يؤدي الخوف الذي عانيته إذا ظل محتبسا في اللا شعور إلى نوع من العصاب، غير أن وصول الأب بافل أبعد هذا الخوف في مكان أقل أهمية، وبالتالي لم يكن له تأثير على.

وثمة حادثة أخرى تتصل بفلورنسكي. كانت أسرتي تقضى صيف عام ١٩٢٢ في «تسارسكوى سيلو» في نفس المدينة التي يقيم فيها «س. لوكيانوف S. Lukyanov» ، أستاذ علم الأمراض والوكيل السابق للمجمع المقدس، وكان قد كرس عددا كبيرا من

أعوام حياته لكتابة مجلد ضخم عن حياة «فلاديمير سولوفيف»، وكان يجمع المواد من جميع الذين التقوا بسولوفيف، وقد دعاني أنا أيضا لهذا الغرض، وأخبرني أثناء الحديث أن الجرائم التي اقترفتها الثورة البلشفية قد حطمت حبه للحياة، وذات يوم كتب رسالة إلى «فلورنسكى» استهلها بقوله إنه لم يعد يهتم بأن يعيش، ولكنه لم ينته من كتابة هذه الرسالة ولم يبعث بها أبدا. غير أنه تلقى بعد فترة وجيزة خطابا من «فلورنسكى» يبدؤه بالألا يفقد إرادته للحياة، وكأنما علم «الأب بافل» بهذه الحالة التي وصل إليها صديقه عن طريق أعلى من طريق الحواس.

ومؤلفات «فلورنسكى» الرئيسية هي: «عمود الحقيقة وأساسها» (١٩١٣) (وهناك ترجمة ألمانية لهذا الكتاب)؛ و«معنى المثالية» (١٩١٥) و«مقال من خوميياكوف» (في مجلة اللاهوت عدد يوليو وأغسطس من سنة ١٩١٦).

وكتاب «عمود الحقيقة وأساسها» قيم في موضوعه وشكله ومظهره الخارجى، وفيه يتكشف الكاتب عن حصافة لانتاح لانسان عادى، فهو متمكن كل التمكن فى مجالات الفلسفة واللاهوت وفقه اللغة والرياضيات، كما يؤيد تفلسفة بحجج يستعيرها من الطب وعلم الأمراض النفسية والفولكلور وخاصة علوم اللغات، ويحلو له أن يقارن بين اشتقاق بعض الكلمات مثل «الحقيقة» و«الايمان» و«القلب» فى اللغات المختلفة، ويذكر مثلا أن الكلمة الروسية للحقيقة وهى istina مشتقة وفقا لما يقوله علماء اللغات من فعل الكينونة est (الكينونة)، وأن كلمة estina معناها مايكون (أو ماهو كائن) وبذلك تشير إلى الجانب الانطولوجى للفكرة. أما الكلمة اليونانية «أليثاى» فإنها تنبه على الجانب الذى لاينسى من الحقيقة، وكلمة veritas اللاتينية لها نفس الأساس الذى لفعل verit الروسى ومعناه «أن نعتقد» وتؤكد الكلمة العبرية القديمة emet على جانب الثقة أو الأمان. ويستشهد «فلورنسكى» فى أغلب الأحيان بأشد العلوم تجريدا كالرياضيات والمنطق الرياضى، والملاحظات التى ذيل بها كتابه تستغرق حوالى مائتى صفحة، ومنها كثير من الملاحظات الشائقة القيمة، كما تضم أيضا قائمة كبيرة بالمراجع.

ويريد «فلورنسكى» إقامة تصوفه على «التجربة الدينية الحية باعتبارها المنهج الشرعى الوحيد لادراك العقائد». فمن الطبيعى إذن أن يتخذ كتابه شكل رسائل يبعث بها إلى صديق، ويتخلل عرض المشكلات اللاهوتية والفلسفية أحيانا أوصافا للطبيعة أو للحالات التى توحى بها الطبيعة، ومع ذلك فإن هذا الكتاب رسالة تقدم بها لنيل الدكتوراه.

وليس المظهر الخارجى للكتاب أقل من ذلك غرابية؛ فألوان الغلاف تقلد «الألوان الأساسية لأيقونات صوفيا القديمة التى اشتهرت بها مدرسة نوفجورود» وعلى قائمة كل رسالة أعنان رمزية vignette مأخوذة من كتاب أمبوديك المسمى «رموز وشعارات مختارة». Symbola et Emblemata selecta، والكتاب مهدى إلى «الاسم العاطر الطاهر للعدراء والأم»، والصورة الأولى فى الكتاب مأخوذة من «رموز الحب الالهى، زخارف مرتبة بعناية وفى اتساع» Amoris Divina Emblemata studio et aere, Othonis Vaeni concinnate وتمثل الصورة ملكين وقفا على منصة واحدة وقد نقشت تحتها هذه العبارة «إن نهاية الحب هى أن يصبح الاثنان شيئاً واحداً»، Finis amoris ut duo unum fiant، وهذا الرمز يعبر عن الفكرة الرئيسية فى ميتافيزيقا «فلورنسكى» وأعنى بها اعتقاده أن جميع الشخصيات المخلوقة التى تؤلف جزءاً من العالم متعايشة جوهرياً الواحدة مع الأخرى (متجوهرة) مشاركة فى الجوهر consubstantial. ويربط «فلورنسكى» بطريقة بارعة بين المشكلة الأولى فى الفلسفة، وهى مشكلة الحقيقة والكشف عنها - أى مشكلة المعرفة - بالعقيدة الثلاثية وفكرة المشاركة فى الجوهر «التجوهر» consubstantiality. ويقول: إن الحقيقة هى الواقع المطلق والكل الذى يعلو على العقل، والذى لا مكان فيه لقانون الهوية العقلى القائل بأن أ هى أ، إذ يعتقد «فلورنسكى» أن صيغة قانون الهوية رمز على ثبات أشبه بالموت، وعلى انعزال استاتيكي. أما الحقيقة بوصفها كلا حياً، فلا بد أن تتضمن الانتقال من «أ» إلى «ب» وليس بـ«أ»، والآخر فى الحقيقة هو فى الوقت نفسه ليس «بالآخر» من وجهة نظر الأبدية sub specie aeternitatis. «أ» هى «أ» لأنها تجد من حيث كونها لا «أ» إلى الأبد - فى هذه اللا «أ» تؤكد أنها «أ». فهل نعثر على مثل هذه الحقيقة باعتبارها واقعاً حياً لا باعتبارها صيغة مجردة؟ ويجب «فلورنسكى» على ذلك بالإيجاب.. فهى لدينا فى التجربة الدينية التى تشهد بأن الله واحد فى ماهيته ولكنه ثلاثى الشخصية. وفى هذه التجربة نتعلم أن «الحب» هو أساس الحقيقة والواقع الحى، لأن الحب يعنى أن كيانا ما ينتقل من حالة الانفصال المنعزل الذى توجد فيه «أ» إلى الآخر، وما ليس بـ«أ» فيقيم تجوهره معه وبالتالي يجد نفسه باعتباره «أ» فى هذا الآخر. وليس من الممكن اكتشاف هذا التركيب للوجود والحقيقة إلا إذا كانت المعرفة موجهة إلى الواقع الحى باعتباره كذلك، وانتقاله من الواحد إلى «الآخر»: وما يدخل فى السوى ليس نسخة ذاتية من الموضوع أو بناء الإدراك كما يعتقد «كانت»، بل الموضوع الفعلى الموجود فى العالم الخارجى، وبعبارة أخرى يعتقد «فلورنسكى» أن الإدراك الحسى للأشياء «حدس» بالمعنى الذى وضعه «لوسكى» لهذه الكلمة: أى التأمل

المباشر للواقع الحى كما هو فى ذاته^(٢).

ويصف «فلورنسكى» الاختلاف بين الحدسية اللاعقلية والحدسية الروسية التى تضع قيمة عظيمة على الجانب العقلى المنظم للعالم فيقول: إن الحقيقة لا تدرك عن طريق حدس «أعمى» موجه إلى حقائق تجريبية لا رابط بينها، كما لا تدرك عن العقل النظرى discursive reason الذى يحاول بناء الكل من الأجزاء بإضافة عنصر إلى آخر. والحقيقة لا تستطيع أن تدخل إلى الوعى إلا عن طريق الحدس العقلى الذى يجمع بين التنوع النظرى إلى ما لا نهاية ad infinitum وبين التكامل الحدسى إلى حد الوحدة. «فإذا كانت الحقيقة موجودة، فلا بد أن تكون العقلية الواقعية والواقع العقلى أو اللامتناهى مدركا على أنه الوحدة المتكاملة» والحدس العقلى يهبط من أعلى إلى أسفل، من الكل إلى التعدد اللامتناهى للأجزاء الفرعية، بيد أن هذه الحقيقة الفريدة ليست ممكنة «إلا هناك .. عند الله» بينما لا يوجد هنا على الأرض غير عدد من الحقائق أو شذرات الحقيقة. «وإنقسام معرفتنا إلى جزئيات ليس شيئا فى حد ذاته، أما أسوأ ما فيه فهو أن الحقيقة الإلهية المتكاملة التى تعلو على قانون التناقض توفق بين أ و «لا»، فإذا تحطمت نتج عنها عدد من الحقائق التى يناقض بعضها البعض الآخر والتى تتضاد حتما، فهناك مثلا متضادات كثيرة قطعية كالأحادية الإلهية والثالث، الجبرية وحرية الإرادة ... إلخ. «ولا تتصالح هذه المتناقضات فى العقل إلا فى لحظات الوعى، دون أن يكون ذلك بطريقة عقلية بل طريقة فوق عقلية» (١٥٩).

ويستخدم الأب «باؤل» فى بحثه عن العلاقة بين الشخصيات المخلوقة فكرة التجوهر حتى يوضح طبيعة الحب.

والانتصار على قانون الهوية، والانتقال الخلاق من إكتفاء الانسان بذاته إلى مملكة الآخر، والاكتشاف الحقيقى للذات فى الآخر.. هذا كله حقيقة أساسية تعبر عنها عقيدة التجوهر (homoousia). وينبغى أن نهتدى بهذه العقيدة فى نظرنا إلى العلاقة القائمة بين الأشخاص الثلاثة فى الثالث المقدس، وفى العلاقات القائمة بين الكائنات الأرضية من حيث هى أفراد يسعون إلى تحقيق المثل الأعلى المسيحى فى الحب المتبادل. «إن غاية الحب هى أن يصبح الاثنان شيئا واحدا، هذه الفلسفة التى تنظر إلى الشخصية وإلى عملها الخلاق من وجهة نظر التجوهر فلسفة روحية

(٢) يذكر «فلورنسكى» فى تذييل لصفحة ٤٦٦ عددا من المفكرين الروس الذين ينظرون إلى المعجزة بوصفها فعلا للتوحيد الداخلى بين العارف والمعروف.

مسيحية، أما الفلسفة المضادة لها وهى الفلسفة العقلية فإنها تقبل التشابه النوعى generic likeness فحسب، ولا تقبل الهوية العددية «إنها فلسفة الأشياء ... فلسفة الثبات المجرد من الحياة».

والحب الذى يؤدى إلى إقامة الهوية بين كائنين ليس بالطبع عملية ذاتية عقلية، ولكنه «فعل جوهرى ينتقل من الذات إلى الموضوع وله أساس فى الموضوع» بحيث يحول الكائنين العاشقين تحولا أنطولوجيا. وهذا يصدق أيضا على الصداقة الكاملة التى تؤدى إلى التوحيد الكامل بين كائنين فتجعل منهما ماهية روحية جديدة قادرة على معرفة أسرار مملكة الله، وإلى الاتيان بالمعجزات. ويقول السيد المسيح نفسه «إذا إتفق إثنان منكم على الأرض.. فإن ما يطلبانه سوف يفعله لهما الآب الذى فى السماوات» فلماذا يتم ذلك؟ لأنه لا يمكن أن يتفق إثنان إتفاقا مطلقا إلا إذا أذعنا لارادة الله «ومثل هذا الاتفاق بينهما عبارة عن صعود مشترك إلى المجال الروحى المفعم بالأسرار الذى يعيش فيه المسيح، والمشاركة فى قدرته المعجزة، ويحيلهما الاتفاق إلى كيان روحى جديد ويصنع منهما جزيئا فى جسد المسيح، وتجسيدا حيا للكنيسة» ومثل هذه الصداقة المطلقة هى «تأمل للذات من خلال الصديق فى الله»

وكل حب حقيقى - لا الصداقة بين الأفراد فحسب - محال دون المشاركة فى القوة الالهية: ونحن عندما نحب، نحب فى الله ومن خلاله ما دام الحب يقتضى بالضرورة أن نتجاوز حدود ذاتيتنا، وأن ندخل مملكة جديدة من الوجود تحمل طابع الجمال. والواقع أن الحب الحقيقى يخلق واقعا تتحقق فيه ثلاث قيم مطلقة، ففى الحب يلج الله ذات المحب، وثمة معرفة الله بوصفه حقيقة مطلقة هى الحب، وبالنسبة للآخر «للأنت» فإن الحب هو «الخير»، أما من حيث أن شخصا ثالثا يتأمله تأملا موضوعيا، فإن حب الآخر هو «الجمال». والحق والخير والجمال - هذا الثالوث الميتافيزيقى - ليس ثلاثة مبادئ متباينة، ولكنه شئ واحد. إنه الحياة الروحية فسها منظور إليها من وجهات ثلاث. «ويقيم» فلورنسكى «حجته - فى الحديث عن جمال العالم الذى ينكشف للإنسان المتحرر من عزلته الذاتية عن طريق الحب - على أعمال كبار المتصوفة من أمثال «مكارىوس» العظيم، و«إسحاق السورى» وغيرهما، كما يقيمها أيضا على شهادة الحجاج وعلى الأدب البديع «يتكشف الجانب المقدس الأبدى من كل كائن للرواية الداخلية للشخص الذى يسعى إلى القداسة»، ومثل هذا الشخص يحيط بالخلق جميعا «فى جماله الأولى الظاهر» ويتحول شعوره بالطبيعة إلى شعور أشد حدة: ويقول أحد الحجاج. «بدا أمامى كل ما يحيط بى باعثا على

الذهول: الأشجار والعشب والطيور والأرض والضياء والهواء. كان يبدو أن الأشياء جميعا تخبرنى بأنها توجد من أجل الانسان، وأنها شهادة على حب الله للانسان. كان كل شيء يصلى ويعلم مجد الله» ويعتقد فلورنسكى أن الزهد لا ينتج شخصية خيرة بل جميلة. والسمة الفريدة التى يتسم بها القديسون ليست طيبة قلوبهم التى يشترك معهم فيها اللاهوتيون الآثمون من البشر، وإنما هى الجمال الروحى، الجمال الباهر لشخصياتهم الوضاعة التى تشع نورا. وهى صفة لا يبلغها الانسان الشهوانى الذى يشده جسده إلى الأرض».

وتصاحب الجمال الروحى قداسة الجسد.. وهى وضاعة تغمر الجسد بالنور. ويهتم «فلورنسكى» إهتماما شديدا بالقصص التى تدور حول النور الذى يشع من أجساد القديسين، والعدوثة والدفء والعبير والانسجام الموسيقى والنور الباهر هى قبل كل شيء - العلامات المميزة للجسد الذى شاعت فيه روح القدس.

والواقع الكونى بإعتباره كلا تلتحم أجزاؤه بعضها إلى البعض الآخر بحب الله، وينيره جمال الروح القدس هو «صوفيا» - وهذا أصعب موضوعات النظر اللاهوتى. ويعتبرها فلورنسكى «الأقنوم الرابع» الذى يتمتع بجوانب متعددة، ومن ثم فإن المتصوفة ورجال اللاهوت يفسرونه تفسيرات متباينة، ويتحدث «فلورنسكى» عن صوفيا بإعتبارها الأساس العظيم للعالم المخلوق فى كليته ووحدته، وعلى «أنها الجوهر الأسمى للمخلوقات، وحب الله الخلاق لهذه المخلوقات فهى بالنسبة للعالم المخلوق ملاكه الحارس وشخصيته المثالية» وإذا نظرنا إلى «صوفيا» من وجهات النظر الثلاث مع الإشارة إلى الأقانيم الإلهية الثلاثة فإنها تكون:

- ١ - الجوهر المثالى للعالم المخلوق.
- ٢ - علة العالم المخلوق، أى حقيقته أو معناه.
- ٣ - روحية العالم المخلوق وقداسته وصفائوه وطهارته أى جماله. أما بالنسبة لتركيب العالم، فإن لصوفيا عددا من الجوانب الأخرى، فهى بإعتبارها بداية الخلق المفدى ومركزه، تكون جسد السيد المسيح، أى جوهر العالم المخلوق كما يتصوره اللوغوس الإلهى. «والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الانسان أن يتلقى الحرية والتطهير من الروح القدس هى المشاركة فى جسد المسيح. وبهذا المعنى تكون صوفيا هى الكنيسة فى جانبها الإلهى أولا، ثم فى جانبها الأرضى، من حيث أن الكنيسة تضم جميع الأشخاص الذين بدعوا فعلا فى بعثها من جديد regeneration. ولما كان البعث الذى يقوم به الروح القدس معناه النقاء والفضيلة المتواضعة، فإن

صوفيا معناها البكارة Virginité وتجسيد البكارة - أى العذراء بمعناها الصحيح الذى لا معنى غيره - هى مارى العذراء المباركة التى تملؤها النعمة الالهية وعطايا الروح القدس». ويرتب «فلورنسكى» جوانب «صوفيا» فى نظام تصاعدى فيقول: «إذا كانت صوفيا هى الخليفة كلها، فإن روح الخليفة ووعيتها - أى الانسانية - هما صوفيا فى المكان الأول. وإذا كانت «صوفيا» هى الانسانية بإعتبارها كلا، فإن روح الانسانية ووعيتها - أى الكنيسة - هما «صوفيا» على وجه الخصوص. وإذا كانت «صوفيا» هى كنيسة القديسين، فإن روح تلك الكنيسة ووعيتها هما أم الله المدافع عن المخلوقات، الشفيع لها أمام كلمة الله. وما يقال عن تعدد جوانب «صوفيا» ينطبق أيضا على أم الاله؛ ولهذا السبب توجد أيقونات مبدلة تبجيلا عظيما وخارقة للسيدة العذراء. وهى تحمل أسماء كثيرة ذات مغزى «مثل الفرح المباغت» و«ذوب الفؤاد» و«فرح المحزونين» و«البحث عن الضالعين» و«المبادرة إلى الاصغاء» و«الجدار الصامد». وكل أيقونة «مشروعة موحاة لأم الله، أى كل أيقونة مرسومة بالمعجزات مصدقة من لدن العذراء الأم نفسها - هى إنعكاس لجانب من جوانبها، بقعة من النور على الأرض صادرة عن شعاع من أشعتها، وواحد من أسمائها الحسنى، ومن ثم كان هناك عدد كبير من الأيقونات الموحاة، والرغبة فى تقديس أيقونات متباينة، وتعتبر أسماء بعضها تعبيرا جزئيا عن ما هيته الروحية». هذا هو التفسير العميق الذى يعطيه «الأب بافل» للرغبة فى تقديس أيقونات مختلفة مما يبدو أشبه بالوثنية فى نظر الأشخاص الذين لم يمروا بالتجربة الدينية للأرثوذكسية.

ولقد تكشفت فى فلسفة «فلاديمير سولوفيف» القدرة المميزة التى إتسم بها الفلاسفة الروس على إدراك المبادئ المثالية العينية الكامنة وراء هذا العالم.

بيد أن «سولوفيف» ترك جوانب هامة عديدة فى نظرية الوجود المثالى العينى دون اكتشاف، واستطاع «فلورنسكى» أن يصيف إضافات قيمة إلى مذهب «سولوفيف» ففى كتابه «معنى المثالية» (١٩١٥) يتساءل: ما معنى «رؤية المثال» عند «أفلاطون»؟ ويجيب على ذلك مستشهدا بأفلاطون حين يقول فى محاورته «فيليبوس» Philebus: إن معنى ذلك هو رؤية المتعدد واحدا، والواحد متعددا «أو بعبارة أخرى رؤية اتحاد اللامتناهى بما هو محدد». (٤٩) ويقول المدرسيون: إن الواحد unum فى المثال يتجه نحو الآخر alia. والواحد فى مقابل الآخر unum versus alia هو الكلى universal وفقا لمصطلحهم، أى الفردى والعام فى وقت واحد (١١).

وأكثر مظاهر الفكرة وضوحا هو الكائن الحى ذو الوحدة المتعددة الجوانب (٣١).

وعندما يحاول الفنان إعادة خلقها في ماهيتها المثالية مستعينا بالألوان إن كان مصورا ، وبالرخام أو البرونز إن كان نحاتا، فإنه لا ينتج وضعاً مؤقتاً كما تفعل الصورة الفوتوغرافية التي تعطينا نسخة ميتة غير طبيعية، وإن تكن دقيقة تمام الدقة.. إن الفنان يخلق شيئاً هو عكس الصورة الفوتوغرافية، إذ يمزج في كل واحد ما ينتمى إلى مراحل مختلفة ومع ذلك يؤلف وحدة. ويشير «فلورنسكى» إلى «برودر كريستيانسين» Broder Christiansen الذى يقول في كتابه «فلسفة الفن»: إن صور كبار الرسامين الهولنديين والألمان والاطاليين تحتوى على توليف من التعبيرات المختلفة التى امتزجت امتزاجاً منسجماً في وحدة واحدة فخطوط الفم تظهر الانفعال وتوتر الارادة «والعينان تعبران عن» هدوء العقل الأخير. (٣٨) ويقول «رودان» المثال الشهير في أحاديثه عن الفن هذا الكلام نفسه عن التماثيل التى تتنفس الحقيقة، إنها تركيب لحركات مختلفة في الزمن (٣٢). ويقول «فلورنسكى»: «إننا حين نتأمل مثل هذا العمل، يكون لدينا إدراك تركيبى، أى شىء أشبه بإدراك جسم ذى ثلاثة أبعاد من مكان رباعى الأبعاد، وتكون رؤيته ممكنة من الداخل والخارج معا في تأمل رباعى الأبعاد. ويحاول «بيكاسو» في رسومه في لوحة الطبيعة الجامدة مثلاً أن يصور آلة كمان من وجهات نظر مختلفة، ومن جميع جوانبها، وذلك لكى يحيط بحياة الكمان الداخلية وإيقاعها وديناميكيته بصورة أكثر تشكيلية» (٤٥).

والرؤية التركيبية الضرورية لرؤية شىء بسيط كالوجه الانسانى مثلاً على أنه كل... هذه الرؤية تنمو لدينا نمواً ناقصاً. وهى أقل من ذلك تطوراً بالنسبة لحقائق ذات مستوى أعلى كالشعب والأمة البشرية. ففكرة الانسان مثلاً بالنسبة لعقلنا ذى الأبعاد الثلاثة مجرد فكرة عامة، وطبقة من الطبقات، ولا ترى عيننا ذات الأبعاد الثلاثة غير نموذج مفكك من هذه الطبقة، ومع ذلك فإن الانسان باعتباره فكرة هو كل حى. وما الأفراد غير أعضاء في هذا الكل. إنه «إنسان الملكوت الأعلى» كما يمثله الوعى الدينى عند المتصوفة، إنه «جسد المسيح» كما يضعه سويدنبورج في بحثه تحت عنوان «عن الملكوت الأعلى وعالم الأرواح، والجحيم» (٥٢).

وتحاول كثير من الأديان - كما يعتقد ذلك فلورنسكى - التعبير عن هذه الأنواع المختلفة من الكل المثالى بالرموز، فشجرة الحياة الصوفية der heilige Baum, der Lebensbaum, L'Arbre du monde) تركيب من النباتات المبدلة في البلاد، إنها صورة الحياة في مظهرها الكلى، أو بعبارة أخرى إنها «فكرة الحياة» (٥٦) والصفحات التالية)، هى السورة الحيوية élan vital قبل أن تنقسم إلى العينات الفردية أو

الأنواع. ويرى «فلورنسكى» هذا الرأى نفسه بالنسبة للحيوانات المركبة مثل أبى الهول المصرى، والكوروبى الآشورى (وهذه عبارة عن أسود أو ثيران مجنحة) والكروبىم اليهود (وهم عبارة عن مخلوقات ذات أجنحة لها وجه إنسانى تقود عربية (يهواه) التى هى عرشه فى الوقت نفسه، وترمز إلى الأرواح السماوية). ويعتقد حاخامات اليهود أن هؤلاء الكوروبىم «الذين يحملون عرش مجد الرب فى رؤية النبى «حزقيال» والمرسومين على قوس العهد القديم، وكذلك على ستار المعبد، يجسمون فى ذاتهم كل حياة مخلوقة، فهم يمثلون عقل الانسان، وقوة الثور، وشجاعة الأسد، وتطلع النسر إلى السماء (٥٨). وشبيه بهذه الطبيعة أيضا ذلك الكائن الرباعى tetramor- phon (وهو الملاك ذو الأجنحة الست الذى يجمع هذه الجوانب الأربعة نفسها من الحياة المخلوقة) الذى نجده فى علم الأيقونات المسيحى.

والفكرة «فى الأمثلة السابقة مجسدة فى الظاهرة أو باطنة فيها، غير أن «أفلاطون» يتحدث عن أفكار عالية على الظاهرة. وعندما يتعرض «فلورنسكى» لهذا التمييز فإنه يقضى عليه بقوله إنه تعالى والمحايدة نسبىان، كما أن كلا منهما يعتمد على الآخر (٨٥): «إذ أنهما جانبان لفكرة واحدة، والفكرة فى جانبها المتعالى هى حقيقة سماوية تشكل حقيقة أرضية» (٩٤) وكثير من المذاهب الدينية والفلسفية تقبل مثل هذه المبادئ التى تقوم على «أفكار شخصية» لا على قوى شخصية تحدد من عل وجودنا الأرضى. وإلى هذا تنتسب مثلا العقيدة الهندوكية المسماة باسم «جانند هارفا» أو «جانند هاباس» Gandharvas or Gandhabbas والتى تشبه شبيها قويا نظرية «ليبينتس» عن الجزء المركزى فى الجسم الذى يبقى بعد الموت» (٩٢) وهذا بعينه هو معنى Feruera أو Fravoshi فى مذهب الفارسية * Parsism.. أو جنيات الأشخاص والأماكن والحوادث عند الرومان القدماء، كما هى الحال بالنسبة للوغوس المخصب spermatic فى الفلسفة الاغريقية القديمة وخاصة كما يتصورها «بلوتارك». وفى هذا الجانب العالى على ما هو أرضى، لا تكون الأفكار عبارة عن قواعد مجردة، بل «امتلاء عيني من الكمال والواقع الأسمى» (٧٣) ويتبدى كمال هذا الواقع الأسمى أوضح ما يتبدى فى المجال الذى ينتمى إليه بوصفه وجودا حيا عينيا.

وفى القطب المقابل للقداسة والجمال والاطمئنان السعيد للواقع الكامل فى الله يوجد مجال الخطيئة، حيث تبقى الذاتية المحصورة فى هوية أ = أ وبمعزل عن العلاقة مع «الآخر»، أى مع الله والخليقة جمعاء - تبقى هذه الذاتية فى الظلام («النور هو مظهر

* طائفة من طوائف الديانة الزرادشتية والكلمة مشتقة من «فرس».

الواقع والظلام هو احتجاب الواحد بالنسبة للآخر» وبدلاً من أن تملك تمام الوجود تجد نفسها في حالة من التفكك تكاد تصل إلى العدم الميتافيزيقي. ويصف «فلورنسكي» هذه الحالة مستعيناً بتجربته الشخصية فيقول: «عانيت هذه الحالة في أحد الأحلام معاناة واضحة وضوحاً غير عادي، وكان هذا الحلم يخلو من الصور، إذ كان مجرد تجارب داخلية خالصة، وكانت ظلمة كثيفة لا ينفذ منها شعاع من ضوء تحيط بي، وثمة قوة تدفعني إلى حافة الهاوية، وأحسست أن هذه هي حدود وجود الله، وأن وراء هذه الحدود لا يوجد غير العدم المطلق، وأردت أن أصرخ، فلم أستطع، وكنت أعلم أنني سأقذف إلى الظلام الخارجي بعد لحظة أخرى، وبدأ الظلام يملأ وجودي كله، وكدت أفقد الوعي بنفسى، وعلمت أن هذا هو العدم الميتافيزيقي المطلق، وصرخت من فرط يأسى بصوت لا يشبه صوتى في شيء، وقلت: «إننى أهتف بك من قرارة نفسى فاستمع يا إلهى إلى صلاتى!» «وسكنت روحى كلها في هذه الكلمات، فأمسكت بى أيد قوية بينما كنت أغوص إلى الأعماق، وقذفت بى بعيداً عن الهوة، وكانت الصدمة مباغتة عنيفة، وفجأة ألقىت نفسى في مكاني المعتاد، وفي حجرى الخاصة، وكأنما انتقلت من العدم الصوفي إلى وجودى اليومي العادى، وعلى حين غرة أحسست أنني ماثل أمام الله، فاستيقظت وأنا أتصبب عرقاً بارداً».

ويؤدى استغراق الانسان استغراقاً أنانياً في ذاتيته، لا إلى تكامل أعظم للشخصية - وهنا تكمن المفارقة - بل إلى انحلال هذه الشخصية. ويقول فلورنسكي: «إنه بدون الحب - والمقصود بالحب هنا هو حب الله في المقام الأول - تتحطم الشخصية إلى عديد من اللحظات والعناصر النفسية المتفككة، بينما يعمل حب الله على تماسك الشخصية» وحين يغيب الحب، تضع رؤى الوحدة العضوية والجوهرية للذات، ويكف الجهاز العضوى والعقلى عن أن يكون أداة أو غرضاً متكاملًا منسجماً للشخصية، ويصبح مجرد خليط عشوائى من التصرفات الآلية التى لا يتلاءم أحدها مع الآخر. وقصارى القول: يصير كل ما فى داخل نفسى وخارجها حراً لإلانة نفسى ذاتها، وإذا أصر علم النفس الحديث على أنه لا يعرف شيئاً عن الروح باعتبارها جوهرًا، فإن هذا الاصرار إنعكاس سىء على الحالة الأخلاقية لعلماء النفس أنفسهم، ومعظمهم «أشخاص ضائعون». والواقع «أننى فى مثل هذه الحالات لا أفعل الأشياء، وإنما الأشياء هى التى تفعل فى «إننى» «لا أعيش وإنما الأشياء هى التى تحدث لى».

وتؤدى درجة أخرى من الاستغراق فى الذات إلى حالات عصابية معينة، وإلى تجارب نعانى فيها الظلام والانعزال والبعد عن الواقع. وكان «نيقولاى إنجرافوفتش

أوسيبوف» Nicolay Evgrafovitch Osipov العالم النفسانى فى موسكو (الذى مات فى براغ سنة ١٩٣٤ بعد هجرته إليها) يحب أن يشير فى محاضراته إلى محاولات التى يقوم بها الأدب النفسى لارجاع الأمراض العقلية جميعا إلى عيوب أخلاقية فى المريض. ويؤيد «فلورنسكى» هذا رأى تأييدا حارا.

وقد يفضى «تفكك الشخصية إلى أبعد من الأمراض النفسية، فيصل إلى الحد الذى وصفه الأدب الصوفى بأنه موت ثان، والموت الأول هو انفصال الروح عن الجسد، أما الموت الثانى كما يراه «فلورنسكى» فهو انفصال الروح عن النفس، وانفصال الذاتية التى أصبحت شيطانية عن الانسان نفسه، أى عن صورة الله الأصلية الجوهرية. فإذا حرمت الذاتية من أساسها الجوهرى، فقدت بالتالى قوتها الخلاقة، وتحدد مصيرها بفكرة ثابتة عن خطيئتها، وعن عذاب الحقيقة المحرق: «إن السعادة الأبدية للذات، والعذاب الأبدى للذاتية هما المتضادان اللذان لا ينفصلان للعهد الثالث والأخير، فلو سألتنى عندئذ هل هناك عذابات أبدية؟ «لأجبتك نعم» ولكنك لو سألتنى «هل سيكون هناك إحياء أبدى وسعادة أبدية؟ لأجبتك أيضا «بنعم» فهناك الواحد - والآخر.. الموضوع ونقيض الموضوع.

إن الذاتية الخاطئة تعدم إعداما جزئيا بطريقة شافية صحية عن طريق التوبة الذى يفصل فيه الماضى الآثم بعد أن دمه التائب دمغا لا رجعة فيه - يفصل عن الروح ويطرد منها، ويكف عن التأثير على سلوك الانسان فى المستقبل، وذلك كله بفضل قوة العناية الإلهية.

وقد نشر الأب بافل «مقالا عن كتاب زافتنتش» «أ. س خوميياكوف» فى المجلة اللاهوتية Bogoslovsky Vestnik عدد يوليو أغسطس سنة ١٩١٦، وفى هذا المقال انتقد لاهوت خوميياكوف، ورفض نظريته فى السوبورنوست (sobornost) (togetherness) باعتبارها مبدأ هيئة الكنيسة، وفسر الأب «فلورنسكى» الحب الذى أدخله خوميياكوف فى تعريفه للسوبورنوست بأنه نوع من الغيرية altrium، وقال: إن وحدة الكنيسة وفقا لخوميياكوف - تقوم إذن على أساس من قوى الأشخاص البارزين» (٥٣٩). والواقع أن «سوبورنوست» خوميياكوف هو اتحاد حرّ لأعضاء الكنيسة قائم على الحب الاجتماعى للمسيح وللحق الإلهى». وهذا النوع من الحب يؤيده بالطبع فضل المسيح والروح القدس الذى يهدى الكنيسة. وقد انتقد «برديائف» مقال فلورنسكى انتقادا حارا فى مقال بعنوان «خوميياكوف والقسيس ب.أ. فلورنسكى»^(٣) ويقول «برديائف»: إن

(٣) رسكاياميل، فبراير سنة ١٩١٧.

فلورنسكى يعتد «خوميياكوف» من أنصار الفلسفة «الباطنية» المحايثة ذات الطابع الألمانى المشوب بميول بروتستانتية. ويعتقد «فلورنسكى» أن خوميياكوف «قد رفض سلطة الكنيسة» و«مبدأ الخوف والسلطة والطابع المقيد للهيئات الكهنوتية، وأخذ يدعو إلى «التوكيد الذاتى الحر للانسان، وكان يضع وجود الانسان الداخلى الذى يعبر عن نفسه فى الحب فى القيمة العليا لديه أما «فلورنسكى» فيرى «أن ماهية الأرثوذكسية هى النزعة الأنطولوجية ontologism، وبحول الواقع الصادر عن الله، الذى يعطيه الله ولا يخلقه الانسان - والتواضع وعرفان الجميل».

ويقول برديائف: «لقد طرحنا الآن «فلاديمير سولوفييف» جانباً والآن جاء دور «خوميياكوف» - ذلك أن كليهما كما هى الحال بالنسبة لدوستويفسكى فى أسطورة المفتش الكبير - يعتبر المسيحية ديناً للحب والحرية، ولكنها عند «فلورنسكى» ديناً للطاعة لا للحب» وفى فلسفته للتاريخ يفسر «خوميياكوف» العملية التاريخية باعتبارها صراعاً بين روح «الاييرانيين» الحرة اخلاقاً، وبين النزعة المادية عند الكوشيين الذين ينكرون الحرية. وشك فلورنسكى فى أن فلسفة «خوميياكوف» الايرانية تتجه نحو «الباطنية». وهنا يذكر «برديائف» أن «خوميياكوف» جمع الأرثوذكسية التقليدية مع التطلعات الروحية المثالية، بينما استبدل فلورنسكى أرثوذكسية كل يوم الحية بعبادة الواقعة المقررة. إنه «يريد أن يكون أرثوذكسياً أكثر من الأرثوذكسية نفسها» لأنه كان دخيلاً عليها. وقد اتهمه «برديائف» بالانحلال و «بالشراهة الجمالية الصوفية».

لقد كان من الممكن أن يتوقع المرء أفكاراً مثمرة أصيلة من «فلورنسكى» لو أنه لم يعيش فى روسيا السوفيتية، وإنما عاش فى بلد يتمتع بحرية الفكر والصحافة. وثمة مثل طيب على تجاهل الفكر المسيحى نجده فى الطبعة السوفيتية (الطبعة السابقة) من موسوعة جرانات Granat Encyclopaedia فنحن نقرأ أن القانون الرئيسى للعالم فى نظر «فلورنسكى» هو مبدأ الديناميكية الحرارية، وقانون الانتحاء entropy أو (الفوضى). والعالم يواجه قانون الـ ectropy (اللوعوس) والحضارة معناها الصراع ضد الموت، والحضارة (culture المشتقة من كلمة عبادة cult) هى نظام من الوسائل مترابط ترابطاً عضوياً لتحقيق قيمة معينة والكشف عنها. وهذه القيمة ينظر إليها على أنها مطلقة، ومن ثم فإنها موضوع للايمان. والايمان يحدد نوع العبادة، والعبادة تحدد تصوراً للعالم تصدر عنه بالتالى الحضارة. والكون الذى تحدده القوانين معناه قيام ارتباط وظيفى مصور على أنه عدم استمرار (تقطع) discontinuity وتميز بالنسبة للواقع نفسه. هذا الانقطاع والانفصال فى العالم يؤدى إلى التأكيد الفيثاغورى للعدد باعتباره شكلاً، وإلى محاولة لتفسير السئل الأفلاطونية على أنها «أنماط». والحق أن

فلسفة فلورنسكى المسيحية معروضة بصورة تضىف عليها مظهر النزعة الطبيعية اللا أدريّة agnostic naturalism .

ونتساءل: ماهى الاضافات القيمة التى أضافها الأب «بافل فلورنسكى» إلى التصور المسيحى للعالم؟ إن ميزته الرئيسية هى أنه استخدم عن قصد فكرة معية الجواهر (أو التجوهر)، لا فى اللاهوت الثلاثى فحسب بل فى الميتافيزيقا أيضا، وأعنى بذلك نظريته فى تركيب الشخصيات المخلوقة. وهو يقسم جميع المذاهب الفلسفية قسمين من حيث اعترافها بالتجوهر أو بمجرد التماثل. فالفلسفة التى تدرك التشابه النوعى ولا تدرك الهوية العددية فلسفة عقلية «فلسفة تصورات وفلسفة فى فهم الأشياء والثبات الذى يخلو من الحياة. أما الفلسفة التى تدرك التجوهر فهى فلسفة الأفكار والعقل، فلسفة الشخصية والعمل الخلاق».

والحق أن هناك اختلافا عميقا بين هذين النمطين من الفلسفة، ففلسفة التماثل البحت تنظر إلى العالم على أنه مؤلف من كائنات، وجود الواحد منها خارجى بالنسبة للآخر، ومن ثم فإنها لا يمكن أن ترتبط فيما بينها إلا بعلاقات خارجية فحسب. وتؤكد فلسفة معية الجواهر - على العكس من ذلك - أن جميع الكائنات ملتحمة التحاما وثيقا بعضها ببعض من الداخل ومن الناحية الأنطولوجية. ووجهة النظر هذه تجعل من الممكن لأول مرة تقديم حلّ مرض لكثير من المشكلات مثل فهم طبيعة الحقيقة وتفسير العالم على أنه كل عضوى، وإقامة وجود القيم المطلقة وهلم جرا. وليس من شك أن فلسفة معية الجواهر كانت موجودة قبل المسيحية، كما أنها وجدت فيما بعد خارج المسيحية، ومبدأ معية الجواهر كامن فى أساس تعاليم «أفلاطون» و «أرسطو» و «أفلوطين» وفلسفة آباء الكنيسة وكثير من المذاهب الفكرية فى العصر الوسيط، ونجدها فى القرن التاسع عشر عند «فشته» و«شلنج» و«هيجل»، وفى روسيا فى فلسفة «فلاديمير سولوفييف» وأتباعه. وميزة «فلورنسكى» هى أنه أدخل عن وعى هذا المبدأ فى ميتافيزيقا الوجود المخلوق، وبذلك أقام الأساس لاستخدامها الواعى فى مجالات فلسفية أخرى. وقد استخدمها «فلورنسكى» نفسه بنجاح فريد فى نظريته الأنطولوجية - فى مقابل النظرية النفسية المنطقة الشائعة عن الحب.

ونظرية «فلورنسكى» القائلة بأن المثل الأفلاطونية هى شخصيات عينية حية وليست أفكارا مجردة - نظرية قيمة إلى أقصى حد. ويقصد «فلورنسكى» بهذه الشخصيات التى توجد على مستوى أعلى من الذات الانسانية «الجنس» و «الأمة» و «الانسانية» وهكذا. ويشير بحق إلى أن كثيرا من الأديان تعترف بهذه «الأفكار

الشخصية مثل جنيات الأماكن والحوادث عند الرومان، والتركيبات الرمزية للنباتات والحيوانات... إلخ. وفي العهد الجديد يرتبط هذا الطابع بالملائكة والجنيات في الكنائس المحلية. وتواجه الفلسفة مهمة حيوية على أكبر جانب من الأهمية، وهى تطوير النظرية الخاصة بهذه الشخصيات فوق الانسانية في كافة مراحل الوجود الكونى، وفي ملكوت الله. ويبدو أن الفلسفة المسيحية ترتاب في مثل هذه النظريات، وربما يرجع ذلك إلى أنها ترعزت نتيجة لتعاليم المتصوفة الانسانيين anthroposophists، والثيوصوفيين، ورجال السحر الذين يظهرون اهتماما مرضيا بالمخلوقات فوق الانسانية التى تنتمى إلى عالمنا الآثم، بل وحتى إلى ملكوت الشيطان. ويقصد «بافل فلورنسكى» أعضاء ملكوت الله وخاصة القديسة «صوفيا» باعتبارها أم الله - وهى حقيقة كونية مطلقة كاملة تحقق إرادة الله باعتبارها روح العالم. وهذه النظرية خالية من عيوب نظرية «سولوفييف» التى اعترفت «بسقوط صوفيا».

والمثل الأعلى للحياة المسيحية عند الأب «بافل» لا يكون باحتقار العالم احتقارا ساخطا، ولكن يكون بقبول الحياة قبولا تشبع فيه الغبطة وإثراء العالم برفعه إلى مستوى أعلى. وعندما كتب «فلورنسكى» عن القديس «سيريل» الذى نشر المسيحية بين الجنس الصقلبى قال «إن حياته كلها مشبعة بأنوار صوفيا، وهو يختلف عن قديسى مصر وفلسطين الذين عاشوا في الصحراء والذين وجدوا خلاصهم في تعذيب النفس، إذ كان رجلا يمتلك ثروة وفخامة أشبه بالملوك. وقد عكف حياته على إغداق النعم، لا على إعاقة التحول إلى امتلاء الوجود، بل على التعجيل به. والسمة المميزة لعمل القديس سيريل ليست هى التحول الحاد من الخطيئة إلى النقاء، بل الاستمرار اللطيف في التطور».

ويميل كثير من الفلاسفة الروس في تعرضهم للمشكلات الأساسية في تفسير العالم إلى الرجوع إلى النقائض متأثرين بكانت، أى أنهم يحبون التعبير عن الحقيقة بحكمين يناقض أحدهما الآخر، ثم يحاولون من بعد رفع هذا التناقض. غير أن هذين النقيضين والحل المقابل لهما يثبت زيفهما في أغلب الأحيان، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك مايعتقده «فلورنسكى» من أن كل شىء سبيل إلى الخلاص وإلى الغبطة الأبدية، إلا أن بعض الناس سيعانون الآلام الأبدية في الوقت نفسه. ومن الواضح أن حل «فلورنسكى» لهذا التناقض غير صحيح، إذ يقول: «عندما تصبح «الذاتية» شيطانية فإنها تنفصل عن الأساس الجوهرى للشخصية كما خلقت في

الأصل، ومن ثم فإنها بحرمانها من العوة الخلاقة تتعذب عذابا خالدا نتيجة لفكرتها الثابتة ومكابدتها للسعى نحو الحقيقة» غير أن معاناة الآلام الأبدية - حتى ولو كان ذلك بلا خلق - تجربة، ومن ثم فإنها تنتمي إلى ذات تشعر بها. وهكذا يدفعنا «فلورنسكى» إلى الاعتقاد بأن الشخصية الانسانية تتألف من ذاتين يمكن أن تنفصل إحداها عن الأخرى، فتعيش إحداها في الآلام الأبدية، والأخرى في الغبطة الأبدية. وهذا محال تمام الاستحالة.

ونقد «فلورنسكى» لخوميالكوف ليس له في الظاهر ما يبرره. فخوميالكوف يقول إنه لابد للكنيسة أن تقوم على مبدأ السوبورنوست sobornost، ويعنى بهذه الكلمة الاتحاد الحر لأعضاء الكنيسة في فهمهم الجماعى للحقيقة والخلاص الجماعى القائم على حبهم للمسيح وللحق الالهى. ويعلق «خوميالكوف» قيمة خاصة لكل مظهر من مظاهر الحب، والمسيحية بالنسبة لديه دين الحب، وبالتالي دين الحرية. وهذا لا يعنى على الإطلاق أنه ينكر سلطة الكنيسة والطابع الملزم لتركيبها الكهنوتى أو لمبدأ الطاعة المبجلة reverent obedience. ويشهد سلوك «خوميالكوف» كله بأنه ابن بار من أبناء الكنيسة، ولا يؤدى مبدأ السوبورنوست بأية حال من الأحوال إلى الفوضى الكهنوتية، كما لا يمنع طرد الأشخاص الذين يندبون تعاليم الكنيسة الأساسية مما يدفعهم إلى هجران وحدة الحب الجماعى المرتبط بها. ولكن إذا كان سلوكنا قائما وفقا لأوامر المسيح على حب كل إنسان فإن الطرد يجب أن يكون مجرد قرار بأن هذا أو ذاك لم يعد منتميا إلى الكنيسة دون أى حقد أو اضطهاد.

وينتقد الأب «جورج فلوروفسكى» Florovsky في كتابه «طرق اللاهوت الروس» كتاب فلورنسكى «عمود الحقيقة وأساسها» وطريقته في التفكير نقدا شديدا، فيقول فلوروفسكى: «إن عقله يهرب من الشكوك عن طريق المعرفة بالثالوث المقدس، ويتحدث «فلورنسكى» عن هذا بحماسة شديدة ويكشف عن الدلالة النظرية لعقيدة الثالوث باعتبارها حقيقة عقلية، ولكن من أعجب الأمور أنه يمر مر الكرام على التجسد، فينتقل مباشرة من الفصول التى يتحدث فيها عن الثالوث إلى النظرية الخاصة بالروح القدس. وهذا معناه أن كتاب «فلورنسكى» يخلو تماما من الفصول الخاصة بعلم المسيح christological، وفلورنسكى لا يضرب بجذوره في أعماق الأرثوذكسية، فقد بقى غريبا عن العالم الأرثوذكسى، وكتابه من حيث معناه غربى في جوهره فهو كتاب شخص مستغرب يبحث حالما ويصوره جمالية عن الخلاص في المشرق. ومن السمات المميزة كل التمييز لعمله هو أنه يخطو إلى الورا، وراء

المسيحية حتى يصل إلى الأفلاطونية والأديان القديمة، أو قد ينحرف إلى عالم الغيبيات والسحر والموضوعات التي يكلف طلبته ببحثها كانت من هذا القبيل (عن ك. دو - بريل K. Du-Prel - عن ديونيزيوس - عن الفولكلور الروسى) وقد كان ينوى هو نفسه تقديم رسالة ينال بها درجة الماجستير في العلوم الالهية، وهذه الرسالة عبارة عن ترجمة ايامبليخوس Iamblichus مع التعليق عليها» (٤٩٥).

وليس من شك أن الانتقادات القاسية، والتقويمات التي يضعها كتاب الأب «جورج فلوروفسكى» القيم تحتوى على شيء من الحق على الأقل. غير أننا يجب أن نأخذ في اعتبارنا الأفكار التالية دفاعا عن الأب «بافل فلورنسكى»، ذلك أن أمراض المدنية الحديثة من فقدان لفكرة القيمة المطلقة للشخصية، وفكرة الدولة القائمة على العدالة، والمثل الأعلى للقوة الروحية، لحرية الخلاقة - هذه العلل جميعا ترجع في المحل الأول إلى أن المثقفين، وبالتالي الجماهير التي تتبعهم - قد هجروا المسيحية وأصبحوا لادينيين، والمهمة الرئيسية لعصرنا الحالى هى أن نعيد المثقفين ومن ورائهم الجماهير إلى حظيرة المسيحية، ومن ثم إلى النزعة الانسانية المسيحية. ويمكن أن نخدم هذا الغرض خدمة طيبة بالأعمال الفلسفية الدينية المكتوبة بأسلوب جديد أقل إيغالا في الطائفية بحيث يربط المشكلات الدينية بالعلم الحديث وبالأبحاث الميتافيزيقية في المجالات العليا من الوجود التي تعلو على العالم الانسانى. ومؤلفات «فلورنسكى» تنتسب إلى هذه الفئة، ومن ثم فهى قيمة كل القيمة مهما كانت عيوبها من وجهة نظر الأسلوب التقليدى، ومضمون الأدب الأرثوذكسى اللاهوتى.

الفصل الخامس عشر

الأب سرجيوس بولجاكوف

Father Sergius Bulgakov

إحتل الأب «سرجيوس بولجاكوف» في الأعوام العشرين الأخيرة مكانا بارزا بين الفلاسفة ورجال اللاهوت الروسيين.

وقد ولد «سرجي نيكولايفتش بولجاكوف» عام ١٨٧١ في ليثني Livny في مقاطعة أوريل»، من أسرة قسيس. وبعد أن درس بكلية الحقوق بجامعة موسكو عين سنة ١٩٠١ أستاذا للاقتصاد السياسى بمعهد الهندسة بمدينة «كييف»، ثم محاضرا بجامعة «موسكو» عام ١٩٠٦. وفي عام ١٩١١ استقال مع عدد كبير من الأساتذة والمحاضرين بالجامعة احتجاجا على انتهاك الحكومة لاستقلال الجامعة.

وكان «بولجاكوف» ماركسيا في شبابه، ولكنه اعتنق فيما بعد - كغيره من الصحفيين ورجال الاقتصاد الموهوبين من الروس (أمثال ب. ستروف وتوجان - بارانوفسكى وبرديائف وس. فرانك) - تصورا أعمق عن العالم. وقد ذهب في كتابه «الرأسمالية والزراعة» (١٩٠٠) إلى أن قانون تركيز الانتاج لا يمكن تطبيقه على الزراعة التى تتسم باتجاهات لا مركزية، وانتهى «بولجاكوف» تحت تأثير فلسفة «كانت» إلى أن المبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية والفردية يجب أن تقام مرتبطة بنظرية القيمة المطلقة للخير والحق والجمال. وفي عام ١٩٠٤ - بعد أن قطع كل صلة بينه وبين الماركسية - نشر كتابا بعنوان «من الماركسية إلى المثالية». واعتزم س.ن. بولجاكوف و «ن.أ. برديائف» إصدار مجلة خاصة بهما عام ١٩٠٤، واستطاعا في البداية الحصول على مجلة «الطريق الجديد» Novy Put. ولكنهما أسسا فيما بعد «مشكلات الحياة» Voprosy Zhizni. وفي هذه الأثناء كان «بولجاكوف» يعانى تطورا جديدا من الفلسفة المثالية إلى الواقعية - المثالية التى إتسمت بها الكنيسة الأرثوذكسية. وإهتم بادی الأمر بفلسفه «سولوفييف» ثم شرع فى وضع مذهبه الفلسفى واللاهوتى الخاص. وفى عام ١٩١٨ رسم قسيسا. وعندما نفتت الحكومة السوفيتية من روسيا مئات البحاث والكتاب والسياسيين عام ١٩٢٢ بتهمة إتخاذهم مواقف تتنافى مع النظام السوفيتى، كان «بولجاكوف» بين هؤلاء المنفيين، ومعه عدد آخر من الفلاسفة (برديائف، أ.أ. إيلين، لا بشين، لوسكى، فرانك)، وأقام بادی

الأمر في براج ولكنه لم يلبث أن اشترك في تأسيس المعهد اللاهوتي الارثوذكسى في باريس حيث شغل كرسى اللاهوت الدجماطيقى ابتداء من عام ١٩٢٥، ووافته منيته إثر نزيف مخى في ١٢ يوليو سنة ١٩٤٤.

ومؤلفات «بولجاكوف» الرئيسية بالاضافة إلى المؤلفات المذكورة آنفا هى: «مدينتان» موسكو - ١٩١١، «فلسفة الاقتصاديات» ١٩١٢، «النور الذى لا يخفت» موسكو - ١٩١٧، «بطرس ويوحنا، أول رسولين»، جمعية الشبان المسيحية، باريس، سنة ١٩٢٦، «عليقة موسى» (عن عقيدة العذراء الأرثوذكسية) جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٢٧، «مأساة الفلسفة»، سنة ١٩٢٧، «صديق العروس» (عن التبجيل الأرثوذكسى للقديس يوحنا المعمدان) جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٢٨، «سلم يعقوب» (عن الملائكة) جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٢٩ «الأيقونة وعبادتها»، جمعية الشبان المسيحية باريس، ١٩٣١، «الأرثوذكسية»، ف. ألكان، باريس، ١٩٣٣ «حمل الله» agnus Dei - الانسان، جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٣٣ (الكلمة المجسدة (حمل الله)، أوبييه باريس ١٩٤٤)، «جابر القلب» ٢ - جمعية الشبان المسيحية باريس ١٩٣٦ مترجم إلى اللغة الفرنسية، «العروس والحمل»، جمعية انشبان المسيحية، ٣. باريس ١٩٤٥، «مذكرات في الترجمة الذاتية، جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٧، «فلسفة اللغة»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٤٨. ويمكن العثور على قائمة مفصلة بمؤلفات بولجاكوف» في كتيب ل. زاندر بعنوان: «في ذكرى الأب سرجيوس بولجاكوف»، باريس ١٩٤٥. وفي كتاب «الله والعالم»، و«تصور عند الأب س. بولجاكوف»، جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٨ للمؤلف نفسه (ل. زاندر) L. Zander

ويصوغ «بولجاكوف» العلاقة بين الدين والفلسفة صياغة عميقة الرؤية في كتابه «مأساة الفلسفة»: فهو يرفض فكرة القرون الوسطى التى تقول إن «الفلسفة خادمة اللاهوت»، ويستبدل بهذه العبارة عبارة أخرى أكثر حياة، وأكثر اتساعا فيقول إن الفلسفة خادمة الدين ancilla religionis ومعنى هذه العبارة هو كالاتى: إن الفلسفة تتناول معطيات التجربة، بيد أن معطيات الأنواع الأدنى من التجربة تكمل وتتلقى دلالتها النهائية من ارتباطها بالصورة العليا للتجربة، أعنى «التجربة الدينية» الكامنة وراء الوحى.

وقد عانى «بولجاكوف» نفسه هذه التجربة الدينية فى أعلى درجاتها، وفى كتابه «النور الذى لا يخفت» يقص بعض اللحظات الهامة «فى تاريخ إنقلابه». وسأورد هنا مقتطفات منها:

«كنت في الرابعة والعشرين من عمري، بيد أن الايمان كان قد تقوض من روحى منذ عشر سنوات، وإستبد بى خواء دينى عقب شكوك وأزمات عاصفة .. وما أفظع ذلك الرقاد الروحى الذى يمكن أن يستمر حياة بأكملها! وفى الوقت نفسه الذى كنت أنمو فيه عقليا، وأحصل فيه المعرفة العلمية، كانت روحى تغوص دون مقاومة ودون أن ألحظ ذلك فى مستنقع الرضى عن النفس، ذلك المستنقع الآسن الذى يشيع فيه الابتذال والغرور .. وكانت أضواء الطفولة تخفت شيئا فشيئا مفسحة مكانا للغسق الرمادى .. وفجأة .. أتى «هذا» .. إذ أخذت تتردد فى روحى نداءات غامضة .. فهرعت روحى لتليبيتها ...

«وكان المساء يقترب، وكنا نعبر راكبين سهوب الاستبس الجنوبية المعطرة بأريج الحشائش والأعشاب يحيط بها شبه إطار مذهب من أضواء الشمس الأقلة .. ومن بعيد كانت تلوح لنا أقرب الجبال القوقازية إلينا وقد كستها الزرقة، وكنت أشاهد هذه الجبال لأول مرة، فأخذت أحملق فى شغف إلى الجبال الظاهرة، وأنا أستنشق النور والهواء، وأصغى لوحى الطبيعة، وكانت روحى قد تعودت ألا ترى فى الطبيعة بعد طول استغراقها فى الألم الصامت البليد - غير صحراء ميتة تتلفع برداء من الجمال وكأنه قناع خادع. ولم تكن روحى تستطيع أن تقبل رغم إرادتها الطبيعة خالية من الله. وفجأة أحست روحى فى هذه اللحظة بالغبطة، وارتجفت بانفعال السرور .. ماذا لو أن هناك .. ماذا لو لم تكن ثمة صحراء وكذبة، وقناع .. ولم يكن ثمة موت، بل كان هو هناك .. الأب المحب اللطيف، وكانت تلك عبايته، وهذا حبه .. ماذا لو أن مشاعرى الطفلية التقية عندما كنت أعيش معه، وأسير أمامه، وأحبه، وأرتجف من عجزى عن الاقتراب منه.. ماذا لو أن حماستى الصغيرة ودموعى، وعذوية الصلاة، ونقاء الطفولة الذى أسخر منه، والذى دنسته .. ماذا لو كان هذا كله حقاً، وكان شعورى الآخر الذى يحمل الموت والخواء زيفا وعماية؟ ولكن هل هذا ممكن؟ ألم أعرف منذ أيام مدرسة اللاهوت أنه لا وجود لله؟ وهل هناك شك فى ذلك؟ وهل من الممكن أن أنسب هذه الأفكار إلى نفسى دون أن أشعر بالخجل من جبنى، ودون أن أعانى خوفا فظيلا من «العلم» ومن مجلسه synedron؟* أوأه، لقد كنت أسيرا لذلك «العلم»، ذلك الناطور الذى نصب لغواء المثقفين، ولمنفعة جماهير الحمقى وأنصاف المتعلمين .. كم أمقت ذلك التعليم النصفى، هذا الطاعون الروحى الذى تفشى فى

* synedron تسمه يونانية معناها مجلس أو برلمان وهى مؤلفة من كلمة syn ومعناها «معاً»، و hedra ومعناها مقعد. (ف.ك)

أيامنا هذه، فأصاب الأطفال والشبان! ولقد أصابتني عدواه أنا أيضا، وبدأت أنشرها حولي ...

«وأنت .. يا جبال القوقاز! .. لقد شاهدت ثلوجك تتألق عبر البحار، وجلبديك يشيع فيه الاحمرار تحت أضواء الفجر، وقممك التي تخترق السماء، فذابت روحى من النشوة. وما ومض لحظة ليتلاشى مرة أخرى في تلك الأمسية من أمسيات الاستبس، يتردد الآن ويغنى محدثا نشيدا عجيبا حزينا .. إن يوم الخليقة الأول سطع أمام ناظري .. وكان كل شيء واضحا يحيا في السلام، ومفعما بالفرح الرنان. وكان قلبي على وشك أن يتحطم من السعادة. ليس ثمة حياة أو موت .. وإنما هناك «أن» أبدى ثابت .. وأخذت تتردد في فؤادى وفي انطبيعة تلك العبارة «الآن تطلق عبدك*» Nume dimittis، وأخذ ينشأ وينمو في نفسى شعور لا أتوقعه، هو شعور بالانتصار على الموت. وفي هذه اللحظة وددت أن أموت، وأحست روحى بحنين عذب إلى الموت لكى تذوب في حالة من حالات السرور والنشوة في ذلك الشيء العالى الذى يتألق ويسطع بجمال الخليقة الأولى. غير أنه لم تكن ثمة كلمات أو «إسم»، ولم يكن هناك نشيد «لقد صعد المسيح» يغنى للعالم وللأفاق العلوية. ولم تمت في روحى لحظة الالتقاء هذه، هذه الرؤيا، وهذا العرس، هذا اللقاء الأول بصوفيا .. وما حدثتني عنه الجبال في لمعانها الحزين سرعان ما تعرفت عليه مرة أخرى في تلك النظرة الحية الوديدة العذرية، وعلى شواطئ مختلفة، وتحت جبال متباينة. ولقد تالأ هذا النور نفسه في العيون الواثقة نصف - الطفولية، العيون الخائفة الذليلة، المليئة بقداسة العذاب. لقد أطلعنى اكتشافى للحب على عالم آخر .. عالم كنت قد فقدته ...

«وهنا جاءت موجة جديدة من الانتشاء بالعالم، فمع «السعادة الشخصية» أتى الالتقاء الأول «بالغرب»، والنشوات الأولى: «المدنية» والرفاهية، والديموقراطية الاجتماعية... وفجأة، حدث ذلك الالتقاء العجيب غير المتوقع، الالتقاء بعذراء سكستين في درسدن. لقد لمست قلبي أنت نفسك. فرفرف خافقا لندائك. وهناك نفذت عينا الملكة السماوية وهى تسير بين السحب مع طفلها الخالد قبل الخلود - نفذت إلى روحى. فقد كان في هاتين العينين «قوة صفاء» هائلة، وتضحية بالذات خليقة بالأنبياء - وكان من الممكن أن يلمح المرء في عيني الطفل الحكيمتين الخاليتين من الطفولة المعرفة بالألم، والاستعداد للألم النابع عن حرية الاختيار والتأهب النبوى نفسه للتضحية. إنهما يعلمان ما ينتظرهما، وما قدر عليهما، ومع ذلك فإنهما يذهبان

* عبارة وردت في إنجيل لوقا الاصحاح الثانى، آية ٢٩، على لسان سيمان اليهودى المعجوز بعد أن رأى مسيح العبد، والآية كلها هى: «والآن تطلق عبدك يا سيد حسب قولك بسلام». (ف. ك)

طوعا لبذل نفسيهما، ولتحقيق إرادة الرب الذى أرسلهما، أما هى فلكى تتلقى النصل فى قلبها، وأما هو فإلى المكان الذى سوف يصلب فيه. ولم أستطع أن أتمالك نفسى، ودارت رأسى، وسكنت عيناى دموعا جذلة وإن تكن مريرة، ومع هذه الدموع ذابت الثلوج فى قلبى، وحلت فى هذه اللحظة عقدة حيوية.. ولم يكن ذلك انفعالا جماليا، كلا .. وإنما كان «لقاء».. معرفة جديدة، «معجزة»... فأطلقت (أنا الماركسى حينذاك!) على هذا التأمل اسم «الصلاة».

«وعدت إلى وطنى بعد أن طوّفت بالخارج وقد فقدت الأرض التى أقف عليها، وتحطم إيمانى بمتلى العليا. وأخذت تنمو فى نفسى «إرادة للآيمان»، وعزم على القيام بالوثبة النهائية إلى الشاطئ المقابل، وهو موقف أحقق من وجهة نظر الحكمة الدنيوية... أى الوثوب من وجهة النظر «الماركسية» وغيرها من المذاهب التى تتبعها إلى الآيمان الأرثوذكسى. ومع ذلك، فقد مضت الأعوام وما برحت أتشوف وأنا أقف خارج حظيرة الآيمان، لا أجد من نفسى القوة على اتخاذ الخطوة الحاسمة والذهاب للاعتراف، وأداء التناول الذى يشتد شوق روحى إليه. وإنى لا تذكر كيف دخلت يوم خميس «موندى» Maundy إلى الكنيسة (وكننت آنذاك نائبا فى الدوما مجلس النواب الروسى)، فشاهدت الناس يتلقون التناول المقدس بمصاحبة الأصوات المؤثرة التى تصدر عن نشيد (الافخارستيا) العشاء الربانى.. فاندفعت خارجا من الكنيسة وقد غمرتنى الدموع، وأخذت أجوب شوارع موسكو باكيا، وقد أرهقنى شعورى بالعجز والتفاهة. ومضى الحال على هذا النحو حتى رفعتنى يد حازمة.....

«وها نحن أولاء فى الخريف .. وثمة صومعة متوحدة ضائعة فى الغابة، واليوم مشمس ، والمنظر من المناظر المألوفة فى المناطق الشمالية.. وما برح قلبى فريسة للاضطراب والعجز. لقد انتهزت فرصة للحضور إلى هذا المكان يراودنى أمل مستسر فى لقاء الله. غير أن عزمى فارقنى تماما فى هذا المكان... ووقفت أثناء إنشاد ترتيلة المساء جامدا باردا، ويعد أن انتهت الأغنية وبدأت الصلوات التمهيدية التى تسبق الاعتراف، خرجت هاربا من الكنيسة ، وأنا أبكى بكاء مرا. وسرت، وقد أغممت نفسى قلقا، لا أكاد أرى ما حولى، واتجهت نحو الخُصيفة، وأخيرا ثبت إلى رشدى فى صومعة الناسك العجوز .. لقد كنت مدفوعا إلى هذا المكان، فقد سلكت الاتجاه الخاطيء بسبب شرودى المعتاد الذى تضاعف الآن بعد أن استولت الكآبة على نفسى ، غير أننى كنت أعلم - فى الواقع - علم اليقين أن معجزة حدثت لى. ذلك أن الناسك حين رأى الابن العاق يقترب، هرول لملاقاته... وعلمت منه أن الخطايا الانسانية جميعا ليست إلا قطرة فى محيط رحمة الله. وقد تركته مغفورة لى خطاياى،

متصالحا مع نفسى، مرتجفا تبللنى الدموع، شاعرا وكأن أجنحة تحملنى خارج أبواب الكنيسة. وعند الباب قابلت رفيقى الذى شاهدنى من قبل أغادر الكنيسة قانطا من رحمة الله، فاعترتة الدهشة، وانتابه سرور عظيم، وأصبح شاهدا دون إرادة منه على ما حدث لى واعتاد أن يقول فيما بعد بإحساس صادق: «لقد مر الله».

«وكان مساء آخر.. والغروب شماليا هذه المرة، وليس جنوبيا. وكانت قباب الكنيسة تظهر واضحة المعالم فى الهواء الشفيف، وكانت الصفوف الطويلة لأزهار الدير الخريفية تبدو بيضاء فى الغسق. وتراجعت الغابة بعيدا فى الأفق الأزرق.

«وفجأة ، دوى جرس الكنيسة وسط هذا السكون، وكأنه صادر من الأعلى.. من السماء، ثم ساد السكون مرة أخرى، ولكنه بدأ فيما بعد يقرع فى انتظام ودون انقطاع. وكانوا يدقون الأجراس لترتيلة المساء، فأصغيت لأجراس الكنيسة، وكأننى أسمعها للمرة الأولى، وكأننى شخص ولد من جديد، شاعرا - وأنا خافق القلب - أنها تنادىنى أنا أيضا إلى كنيسة المؤمنين. وفى مساء ذلك اليوم المبارك كنت أنظر إلى كل شىء بعينين جديدتين، إذ كنت أعلم أننى أيضا قد دعيت، وأننى أشارك فعلا فى هذا كله، وأنه من أجلى أنا علق المسيح فوق الصليب وأريق دمه المقدس، وأنه من أجلى أنا أيضا يعد الكاهن العشاء المقدس بيديه، وأن القصة التى يرويها الانجيل عن العشاء فى منزل «سيمون الأبرص»، وعن المرأة الخاطئة التى أحبت كثيرا وغفرت لها خطاياها، تخصنى أنا أيضا، وأننى دعيت للمشاركة فى الجسد المقدس، ودم المسيح....

«وهكذا، يكمن فى أساس الدين التقاء يعانى المرء معاناة شخصية بالالهوية، وفى هذا مصدر استقلاله الذاتى الوحيد. وأيا كان تبجح حكمة هذا العصر، تلك الحكمة العاجزة عن فهم الدين بسبب افتقارها إلى الخبرة الضرورية، وبسبب بلادتها الدينية وخلوها من الحياة، فإن هؤلاء الذين تأملوا الله مرة فى قلوبهم، يملكون معرفة يقينية يقينا مطلقا بالدين، ويعرفون جوهره^(١)».

وبينما كان «بولجاكوف» يحاضر فى الاقتصاد السياسى أخذ يتحول عن الماركسية إلى المثالية ثم إلى الأرثوذكسية. وكان قد كتب حتى عام ١٩١١ عدة مقالات عن معنى التاريخ، وعن نقائض الاشتراكية «العلمية» الملحدة، وعن شخصية الطبقة

(١) انظر بولجاكوف: النور الذى لا يخفت»، ص ٧ - ١١، وانظر أيضا ص ١٢ - ١٤، انظر أيضا «سلم يعقوب» ص ٢١ و ٣١.

المثقف الروسية، وعن القرون الأولى للمسيحية وانتصارها على الوثنية. وكتب فيما بين عامي ١٩١١ و ١٩١٦ كتابه الدينى الفلسفى الرئيسى «النور الذى لا يخفت». ولا بد أن نقول شيئاً فى أول الأمر عن المقالات السابقة التى جمعت فى مجلدين تحت عنوان «من الماركسية إلى المثالية» (بترسبورج سنة ١٩٠٤) «ومدينتان» (موسكو ١٩١١) على التوالى. ويصوغ «بولجاكوف» النتائج التى انتهى إليها فى المجلد الأول كالآتى: «لقد بدأت كاتباً عن المسائل الاجتماعية، ولكننى اكتشفت فى بحثى عن أسس المثل العليا الاجتماعية أن هذه الأسس توجد فى الدين. هل هناك خير؟ هل هناك حق؟ أو بعبارة أخرى، هل هناك إله؟»^(٢).

ويقول بولجاكوف: «هناك طريقان رئيسيان لتقرير المصير الدينى: الاعتقاد فى الألوهية الذى يصل فى ذروته إلى المسيحية، ووحدة الوجود التى تنتهى إلى عبادة الانسان ومعاداة المسيحية، (مدينتان ص ٩ من المقدمة). والعملية التاريخية التى تقابل هذين الطريقين هى التعبير عن النشاط الحر للروح الانسانى، وهى صراع بين المدينتين: مدينة العالم الآخر التى هى ملكوت المسيح، والمدينة الأرضية، التى هى ملكوت عدو - المسيح فى هذا العالم، والصراع بين هذين المبدأين عنيف هدام، ويوجه أخص فى الروح الروسية الدينية التى تفتقر إلى السيطرة المتحضرة على الذات، ومن ثم ينشأ عن هذا الصراع المتعصب الرجعى المظلم الذى يحسب نفسه مسيحية من جهة، وإلى تأليه الانسان لذاته الذى لا يقل عن ذلك تعصبا من جهة أخرى (ص ١٨ من المقدمة).

والتعبير الرئيسى فى عصرنا عن تأليه الانسان لذاته هو اشتراكية «ماركس» وما أن أعتق «بولجاكوف» نفسه من الماركسية، حتى قام بتحليل أساسها الدينى الفلسفى الذى استمدته ماركس من فويرباخ. وفى مقاله: «دين فويرباخ فى عبادة الانسان» يكشف وينقد فكرة فويرباخ الرئيسية التى عبر عنها فى هذه الصيغة «homo homini Deus est» ويعنى بها أن البشرية هى إله الانسان الفرد «(١٧).

ويواصل «بولجاكوف» تحليله فى مقاله: «كارل ماركس بوصفه مفكراً دينياً». وحين يتحدث «بولجاكوف» عن طبيعة «ماركس» الشخصية يصف إرادة «ماركس» للقوة وصفاً حياً، ويبين أن السمة الغالبة عليه هى الحقد لا الحب، ويتابع «أننكوف» Annenkov فيصف «ماركس» بأنه «ديكتاتور ديموقراطى»، ويشير إلى موقفه غير الحفى من الفردية الانسانية فالناس من وجهة نظر «ماركس» ينقسمون إلى جماعات اجتماعية، وهذه

(٢) مقدمة المؤلف لكتابه «مدينتان» ص ٧.

الجماعات تؤلف بطريقة مرتبة ومنظمة تنظيما حسنا نماذج هندسية، وكأن التاريخ الانساني لا يحتوى إلا على هذه الحركة المحسوبة للعناصر الاجتماعية. وهذا الالغاء لمشكلة الشخصية والاهتمام بها... هذا التجريد المتطرف هو السمة الجوهرية للماركسية» (٧٥). و«ماركس» لا يهتم بمصير الفرد ولا يقدر في الانسان إلا ما هو مشترك بين الأفراد جميعا، وبالتالي مالم يس فرديا فيهم (٧٦). ويقول ماركس إن الانسان سوف يصبح في مجتمع اجتماعي كائنا نوعيا (Generic being) (gattungswesen)، وحينئذ سوف يحرر نفسه من الدين (٩٣). «وماركس» يعادى الدين - وخاصة المسيحية - عداء مريرا. ويفسر «بولجاكوف» هذا العداء بأن «المسيحية توقظ الشخصية، وتجعل الانسان في وعى بروحه الخالدة، فهي تبرز الفردية في الانسان، وتبين له هدف تطوره الداخلى والطريق إلى هذا الهدف، أما الاشتراكية فتجرد الانسان من شخصيته من حيث إنها لا تهتم بالروح الانساني، وإنما تهتم بخارجها الاجتماعى، وترد المضمون الفعلى للشخصية إلى أفعال منعكسة اجتماعية (الجزء الثانى ص ٣٠). والاحاد المهاجم وسيلة من وسائل تحطيم الفردية وتحويل المجتمع الانساني إلى مخزن للنمال، أو خلية من خلايا النحل (الجزء الأول ص ٩٤). ويقول «بولجاكوف» إن محاولة وضع الانسان موضع الله وتمجيده بوصفه إلها إنسانا يمكن أن يقضى في يسر إلى تحويله إلى الانسان - الحيوان. (١٧٢).

وقد أعلن «ماركس» عام ١٨٧٣ أنه تلميذ لهيجل، ويثبت «بولجاكوف» أنه لا وجود لأى رابطة من التابع بين المثالية الألمانية الكلاسيكية وبين الماركسية. ولا تذهب هيغل إلى أبعد من المحاكاة اللفظية لأسلوب «هيجل» الخاص. وفي رأى بولجاكوف أن اعتبار «ماركس» نفسه نلميذا لهيجل يعد نزوة - أو ربما كان «طيشا» من جانب «ماركس». وفي مقالتيه «المسيحية البدائية والاشتراكية الحديثة» (١٩٠٩)، و«سفر الرؤيا والاشتراكية» (١٩١٠) يقارن بولجاكوف بين اشتراكية ماركس وبين الجمهورية اليهودية الألفية (chiliasm) (و chiliarism هو اسم الجمهورية المثالية الألفية، أى ألف سنة من حكم القديسين على الأرض)، ويقول «بولجاكوف» إن الخلط بين هذين المستويين، الأخرى والألفى قد أضفى على عقيدة الرؤيا ذلك الطابع الخاص الذى جعلها على تلك الصورة القاتلة في تاريخ الشعب اليهودى فطمس على إحساسهم بالحياة الراهنة وبالواقعية التاريخية، وأعماهم بالجمهوريات المثالية، ونمى في نفوسهم موقفا مغامرا من الدين، وميلا إلى التهليل للمعجزات، (الجزء الثانى ص ٧٩). وللاعتقاد في التقدم طابعا ألفيا chiliarism، وهو يقوم بدور الدين الباطنى الكامن بالنسبة لكثير من الناس، وخاصة في عصرنا (ص ٧٦). وهذا يصدق على

اشتراكية «ماركس» ويقول «بولجاكوف»: إن «الاشتراكية إعداد مسرحى عقلى للنزعة الألفية اليهودية، مترجمة من لغة اللاهوت وعلم الكون إلى لغة الاقتصاد السياسى، وشخصها المسرحية تفسر على أساس مصطلح علم الاقتصاد. والشعب المختار - حامل فكرة الرسالة - أو كما هو الحال فيما بعد فى الطوائف المسيحية القديسون أو المصطفون، قد حل محلهم العمال (البروليتاريا) الذين يملكون روحا بروليتارية خاصة، ورسالة ثورية خاصة. أما دور الشيطان وإبليس فيقع بالطبع من نصيب الرأسماليين، الذين يرفعون إلى مرتبة ممثلى الشر الميتافيزيقى. ويقابل الأحران الأخيرة وعذابات الرسالة، الفقر المحتوم المتزايد للعمال، والعداء المطرد بين الطبقات. وتمشيا مع روح العصر وأسطوريته المحببة ذات الطابع العلمى، فإن دور العنصر المساعد deus ex machina الذى يعمل على تيسير الانتقال إلى العهد الألفى تلعبه فى الاشتراكية «قوانين» التطور الاجتماعى أو نمو القوى المنتجة التى تمهد فى بداية الأمر لهذا الانتقال، ثم بفضل جدلها «الكامن المحتوم» تحدث بقوة - فى مرحلة معينة من مراحل العملية - الانتقال إلى الاشتراكية، وتنظم الوثبة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية» (١١٦ - ١١٨). ويدل التوتر العاطفى فى الاشتراكية، ونظرتها الأخروية eschatology (الوثوب إلى عالم الحرية) على أن «للاشتراكية رؤيتها وتصوفها معا، وهما أمران مألوفان لكل من عاش فيها». (٣٩). والحماس الدينى فى الماركسية فى ارتباطه بالمادية عبارة عن «تناقض ذاتى صرف: إذ تتحول الشخصية إلى خليط لا شخصى معقد من العلاقات الاقتصادية، وهى تؤله فى الوقت نفسه وتستحيل إلى الانسان - الله» (٤١) «وفى الاشتراكية، وفى اتجاه مدينتنا كله حقا، يقوم الصراع بين المسيح، وضد المسيح» (ج ١ ص ١٠٤).

وفى رأى «بولجاكوف» أن «نجاح الاشتراكية فى عصرنا ماهو إلا عقاب على خطايا المسيحية التاريخية، ونداء منذر إلى التكفير» (د ٢، ص ٤٦). والحق أن المسيحيين لم يهتموا إلا أقل اهتمام بإصلاح النظام الاقتصادى بروح العدالة الاجتماعية. وقد كتب «بولجاكوف» فى سنة ١٩٠٩ قائلا «إن الاشتراكية العملية وسيلة لتحقيق مطالب الأخلاق المسيحية» (٣٥ - ٤٥)، وهذا لا يقتضى بحال أنه يرى أن الاشتراكية سوف تمنح البشرية الرضا النهائى. ويقول: «قد يكون فى التاريخ ثمة تقدم، ونمو للمدنية، وزيادة فى الرفاهية المادية، ومع ذلك فإن النتيجة الكامنة فى التاريخ ليست هى الانسجام، بل المأساة، أو فصل نهائى بين الخير والشر، ومن ثم تقوية أخيرة للمأساة الكونية» (١٠٦). ولن تجد الشخصية التى تسعى إلى الخير المطلق راحتها الكاملة إلا فى رحاب الله، بعد أن يسمو العالم، وبالتالي، لن يكون ذلك

في العملية التاريخية، وإنما فيما وراء التاريخ (١٠٣).

وقد لاحظ الناس ذوو الضمائر المرهفة الذين عانوا ثورة ١٩٠٥ الجانب الشيطاني من الحركة الثورية، وتأملوا طويلا الدور الذي لعبه المثقفون فيها. وقد كتب «بولجاكوف» عددا من المقالات عن طبقة الطبقة المثقفة الروسية ومثالبها وحسناتها. وهذه المقالات أعيد طبعها في المجلد الثاني من كتاب «مدينتان» تحت هذا العنوان العام: «دين عبادة الانسان بين الطبقة المثقفة الروسية» وأهم هذه المقالات مقال بعنوان: «البطولة والتصوف» وقد نشر لأول مرة في كتيب بعنوان «فيهي» Vehi (المعالم) ويقول فيه «بولجاكوف»: «إنه ما من بلد واحد في أوروبا يشعر فيه المثقفون ككل بعدم الاكتراث المطلق نحو الدين كما هي الحال في روسيا» فقد استبدلوا بالدين الايمان بالعلم والمجاهدة التي لاحظها «دوستوفسكي» في سبيل الاستقرار بغير الله نهائيا وإلى الأبد. وقد راقب «بولجاكوف» النشاط السياسي للدوما (مجلس النواب الروسى) الثانى بوصفه عضوا فيه، و«شاهد بوضوح كيف أن هؤلاء الناس بعيدون كل البعد عن السياسة بمعناها الصحيح، أى أن العمل اليومى المبتذل للمحافظة على جهاز الدولة في حالة جيدة من التشحيم والصيانة. ولم تكن نفسيتهم نفسية رجال السياسة، الواقعيين الراسخين المؤمنين بالاصلاح التدريجى... كلا، بل كانت نفسية أصحاب الرؤى العجولين المتحمسين، الذين يتطلعون إلى تحقيق ملكوت الله على الأرض في المستقبل القريب. وهم يذكرون المرء باللامعمادين وغيرهم من طوائف العصر الوسيط، الذين ينتظرون مجيء العصر الألفى مجيئا سريعا، والذين يمهدون له الطريق بالسيف، وبالثورات الشعبية، وبالتجارب الجماعية وحروب الفلاحين، كما يتذكر المرء أيضا يوحنا مدينة «ليدن» وبطانته من الأنبياء بيمينستر Münster والتشابه قائم بالطبع في النفسية لا في الأفكار. ومن حيث الأفكار، فإن روسيا تعكس نظريات العصر الحاضر واتجاهه بصورة أقوى وأشد تطرفا من أوروبا الغربية، كما أنها تعكس أيضا الدراما الكونية للارتداد، والصراع ضد الله، تلك الدراما التى تكمن في صميم التاريخ الحديث» (١٣٥ والسطور التالية).

ولقد عملت الظروف التاريخية الخارجية على تنمية «طابع دينى من التفكير لدى المثقفين الروس، وهذا الطابع يقترب أحيانا من الطابع المسيحى». ذلك أن اضطهادات الحكومة جعلتهم يشعرون بأنهم أشبه بالشهداء والقديسين»، وشجعهم ابتعادهم الاجبارى عن الحياة على الاغراق في الحلم، في الجمهوريات المثالية، وعلى افتقارهم إلى الاحساس بالواقع» (١٨٠). ويلفت «بولجاكوف» الأنظار إلى كراهية

المثقفين للروح البورجوازية، ولتقاليد الروحية الموروثة عن الكنيسة كذلك الضرب من الطهورية، والتزمت الأخلاقي، وذلك النوع الغريب من الزهد. وعلى وجه العموم ذلك الصوت الجهير في الحياة الشخصية» ويضرب على ذلك مثلا بحياة زعماء الطبقة المثقفة الروسية من أمثال «دبروليويوف» و«تشيرنشفسكى» (١٨٢). «وكذلك كان يشعر المثقفون الروسيون، وخاصة الأجيال السابقة منهم بإحساس بالذنب تجاه الفلاحين» (١٨٢). إن المثقف يحلم بأن يكون منقذا للإنسانية أو للشعب الروسي على أقل تقدير. والشئ الضروري له (أعنى لأحلامه) ليس حدا أدنى من الأمان، وإنما الحد الأقصى من البطولة. والنزعة المكسيمالية Maxismialism سمة لا تنفصل عن بطولة المثقفين التي تشبه إلى حد ما الإيحاء الذاتي، وسيطرة فكرة ما على الإنسان، بحيث تؤدي إلى الاستعباد الفكرى والتعصب الذى يصم أذنيه عن صوت الحياة»، وبالتالي «فقد كانت أشد الاتجاهات تطرفا هى التى انتصرت فى الثورة» (١٩١ والسطور التالية).

وتنحل النزعة الانسانية الملحة فى سيرها، فتؤدي إلى تأليه الذات، و«إلى أن يضع الإنسان نفسه موضع الله والعناية الالهية، لا من حيث الخطط والغايات فحسب، بل من حيث السبل ووسائل تحقيقها أيضا. فأنا أحقق فكرتى، ومن أجل هذه الفكرة أحرر نفسى من أغلال الأخلاقية المألوفة، ولا أمنع نفسى الحق فى الاستيلاء على أملاك الآخرين فحسب، بل الحق فى حياتهم وموتهم أيضا إذا اقتضت فكرتى ذلك». والمرحلة التالية لتأليه الذات هو أن تحل محل هذه القاعدة البطولة التى تقول إن الأشياء جميعا مسموح بها - يحل محلها خفية غياب أى مبادئ للسلوك فى كل ما يتعلق بالحياة الشخصية» (١٩٨).

ويخلص «بولجاكوف» تقويمه للطبقة المثقفة الروسية متغاضيا عن الانحرافات المتطرفة التى يقع فيها دين عبادة الإنسان بما يلى: «جنبنا إلى جنب مع العنصر المعادى للمسيح تعيش فيها أعلى الامكانيات الدينية، وذلك البحث الشديد عن مدينة الله، والمجاهدة فى سبيل تحقيق إرادة الله على الأرض كما هى متحققة فى السماء، أمران يختلفان اختلافا عميقا عن السعى وراء الرفاهية الأرضية الثابتة الذى تتسم به الثقافة البورجوازية. وتلك النزعة المكسيمالية غير المعقولة لدى الطبقة المثقفة والتى لا تصلح إطلاقا للتطبيق، ما هى إلا نتيجة للانحراف الدينى، ولكن من الممكن التغلب عليها عن طريق الرجوع إلى الدين». والصورة المعذبة للطبقة المثقفة الروسية تحمل آثارا من الجمال الروحى يجعلها تشبه زهرة نادرة رقيقة غالية قد أنماها تاريخنا الحزين». (٢٢١).

وسوف يعارض هذا الحكم الذى أصدره «بولجاكوف» معارضة حازمة روسيون ممن أصيبت أرواحهم بجراح عميقة من جراء الثورة البلشفية، فانتهى بهم الأمر إلى كراهية الطبقة المثقفة الروسية، بحيث لا يرون إلا نقائضها. ويتضح ما فى موقفهم من جور متطرف لجميع من يعلمون أن الثقافة الروسية قد بلغت شأوا عظيما فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأن أعمالها العظيمة ترجع إلى الطبقة المثقفة الروسية. ويعلم الناس جميعا عظمة الأدب الروسى والموسيقى والفن المسرحى، ولهذا فأنا لا أتحدث عن ذلك، وإنما أشير إلى الجوانب التى يجهلها العالم الغربى من الثقافة الروسية. فالحكومات ذات الحكم الذاتى البلدية والريفية الروسية كانت تتطور سريعا وفقا لاتجاهات أصيلة، وكانت المحاكم عقب الإصلاح الذى تم فى عهد الاسكندر الثانى أفضل من المحاكم الأوربية الغربية والأمريكية. والأعمال الموهوبة الموسومة بالايثار التى قام بها الأطباء الروس يتذكرها الأجيال السابقة فى عرفان للجميل، وينبغى أن ننوه أيضا بالحركة التربوية التى اهتم بها المثقفون الروس اهتماما عظيما والتى أدت إلى تكوين كثير من المدارس الخاصة ذات المناهج المتقدمة جدا فى التعليم والتدريب، وقد كانت الجامعات الروسية، وخاصة جامعات موسكو وبطرسبرج فى مستوى أفضل جامعات أوربا الغربية. وهؤلاء الذين يعلمون ويتذكرون ذلك سيوافقون على أن الطبقة المثقفة الروسية كانت حقا «زهرة رقيقة نادرة».

ويحاول «بولجاكوف» أن يجد معنى للثقافة الأوربية خلال اجتيازها لمرحلة عبادة الانسان، تمشيا مع اعتقاده فى الدلالة الالهية لكل عملية تاريخية. وهو يجد هذا المعنى فى تلك الحقيقة ألا وهى أن العقل الانسانى ينبغى أن يعتنق الدين المسيحى فى حرية ووعى. «لا يؤتى التاريخ ثماره الحقيقية إلا فى الانتصار الحر للمبدأ الالهى فى الابداع الانسانى الحر، وهذا ما تقتضيه الطبيعة الانسانية الالهية للعملية التاريخية» (ج ١ ص ١٧٦).

وفى مقالاته التى كتبها عن المسيحية فى تلك المرحلة من نشاطه يقول «بولجاكوف» الكثير عن علاقة المسيحية بالمشكلات الاجتماعية، وعن الدلالة التاريخية للمسيحية بالنسبة لتطور الثقافة والاقتصاد. وهو يلح إلحاحا خاصا على أنه ينبغى على الكنيسة غى عصرنا هذا أن تشارك مشاركة خلاقة فى كل مجالات الحياة الثقافية. ويقارن «بولجاكوف» موقف رجال الكنيسة فى عصرنا الانسانى اللاكنسى، بل المضاد للكنيسة، بموقف الشقيق فى أمثولة الابن العاق، إذ يقابل الأخ أخاه الأصغر فى عدا

ظاهر. ويمضى «بولجاكوف» قائلا: «وعلى الرغم من استقامتهم وإخلاصهم في خدمتهم فقد اتخذوا موقفا مرتابا متعاليا، وشكليا مرائيا من أخيه الأصغر الذى على الرغم من اقترافه الانثم في حق السماء والرب خلال تجولاته، قد احتفظ بقلب دافئ متفتح وليس من شك أن هذه المقارنة تسيء إلى الكثيرين من رجال الكنيسة الذين ينتمون إلى الطراز القديم، أولئك الذين يتصورون الكنيسة على أنها الاكتمال التام للهبات الالهية التى يجب المحافظة عليها وفقا للتقاليد، فمن غير المناسب في رأيهم الحديث عن أى إبداع جديد. ونحن نعارض هذا التأويل الذى يرى أن وظيفة الكنيسة هى المحافظة على التقاليد وحراستها فحسب، ونضع في مقابل ذلك المثل الأعلى لكنيسة خلاقة نامية متطورة (٣٠٦). ويرى «بولجاكوف» أن صياغة العقائد يجب أن تستمر حتى نهاية التاريخ (ج ١، ص ٢٧١). ورأس الكنيسة، والمسيح الاله - الانسان لا يخضع لعملية التطور التاريخية، وإنما تنهض الانسانية الأرضية التى تؤلف جزءا من الكنيسة - تنهض تدريجيا خلال عملية للتطور إلى مجال ملكوت الله (ج ٢ - ص ٣٠٩). وينبغي أن تصنع أثناء عملية الصعود هذه نحو الكمال، «ثقافة مسيحية كنسية حقة» تحتضن كافة مناحى الحياة والعلم والفلسفة والفن والتنظيم الاجتماعى. «فإذا نظمت الحياة الاجتماعية أخيرا بحيث تتفق مع المثل الأعلى للكنيسة المسيحية، فسوف تفقد الاشتراكية طابعها المमित الراهن الناشئ عن أساسها الطبقي الضيق، وستكون تجسيدا حيا للحب المسيحى الشامل، ولن تؤدى بعد ذلك إلى الدمار الروحى الذى يجلبه ما في عقيدتها من ضيق إلى قلوب أتباعها وعقولهم» (٣١٢). وهذه الأفكار يعبر عنها «بولجاكوف» بوضوح خاص في مقالته «الكنيسة والثقافة» وهى مثل طيب على مواهب «بولجاكوف» باعتباره كاتباً.

ويبدأ كتاب «بولجاكوف» الدينى الفلسفى الرئيسى «النور الذى لا يخفت» - والذى كتبه قبل أن ينصب كاهنا - يبدأ بتقدير عام لطبيعة الوعى الدينى. وفي رأى الكاتب أن السمة الأساسية للوعى هى الايمان. «إنه فعل حر ذو جانبين إنسانى وإلهى: فهو من ناحية سعى الانسان الذاتى، وبحنه عن الله، وهو من ناحية أخرى جواب الله، ووحيه الموضوعى» (٢٩). «ولما كانت الحقيقة الدينية موضوعية و «كاثوليكية» - أى مطابقة لكل - فهى في الوقت نفسه «جماعية» communal، وهذا الطابع الجماعى لا يعنى أن «مجلسا» هو الذى أعلنها فحسب، بل تعنى بالأحرى أن أولئك الذين يبحثون عن الله يبلغون الوحدة في الحقيقة الكلية الشاملة» (٥٥). واستبدال الفردية الدينية بالكاثوليكية نتيجة إما للفجاجة الروحية أو الانحلال المرضى. «وأصعب الأشياء جميعا هو أن تعتقد في الحق لأنه حق، ذلك أن هذا الاعتقاد يتطلب الاعتراف المتواضع، وإنكار الذات، وأسهل من ذلك كثيرا أن يقبل الانسان تلك

الحقيقة على أنها رأى الذى أضعه «أنا» على أنه الحقيقة» (٥٤) والحقيقة الدينية التى تتكشف فى التجربة الصوفية «لايصل إلى مداها التعبير، غير أن هذا ليس معناه أنها خرساء أو لا منطقية أو مضادة للمنطق، بل على العكس من ذلك، إنها تنشئ التعبير دائما وتنشئ رموزا لفظية تتجسد فيها». ويشير «بولجاكوف» إلى الدلالة الهائلة للتقليد الكنسى الذى للكنيسة التاريخية كما تعبر عنه العقائد والعبادة وطرائق الحياة، والذى يخفف باسم الكنيسة الصوفية وباسم الصوفية الشخصية فى كثير من الأحيان يخفف من المزاعم التى لا تستند إلى أية سلطة unauthorized. ونحن نجد هنا ضربا من التناقض: فالتاريخية المجردة، والسلطة الخارجية فى الدين تعنى تحجر الكنيسة، بينما تعنى الصوفية الارادية انحلالها؛ وكلا هذين الاتجاهين غير مطلوب، ومع ذلك فإن كليهما مطلوب، أى السلطة الكنسية والصوفية الشخصية (٦٤). «وطبيعة العقائد الصارمة الرجولية» تجعل من الممكن التبشير بالدين وعدم الاقتصار على الخدر الناشئ عن النشوة العذبة للتجربة الصوفية (٧٣). ولكن من الطبيعى ألا تعبر الصيغ القطعية المؤلفة من تصورات عقلية عما «فى التجربة الدينية من اكتمال» (٧٠)، ومن ثم يجب فى حياة الكنيسة أن تصاغ العقائد الجديدة دائما لتكمل العقائد التى صيغت فعلا.

ويتحدث «بولجاكوف» عن الضمير - فى نقده لمذاهب «كانت» و «فشته» و «تولستوى» وغيرهم - باعتباره نورا صادرا من الله للتمييز بين الخير والشر، وهو يعبر عن هذه الفكرة بقوة رائعة فى نوع من الصلاة أو وصف التجربة الصوفية الذى يستهله بهذه العبارات: «إنك ترانى دائما» (٤٦).

ويتبع «بولجاكوف» فلورنسكى فى قبوله لنظرية الطبيعة المتناقضة التى يتسم بها الوعى الدينى ويستغلها بطرق شتى. وعنوان القسم الأول من كتابه الرئيسى «النور الذى لا يخفت» هو «العدم الالهى» ويكرسه «بولجاكوف» لبحث مفصل فى التناقض الجوهرى لعلو الله على العالم ومحايثته له. فمن ناحية نجد أن المطلق هو العدم الالهى الذى يعلو على العالم (ومن هنا نشأ اللاهوت «السلبى» أو apophatic)، ومن ناحية أخرى «يضع المطلق نفسه بوصفه الله وبالتالي يجعل من الممكن التمييز فيه بين الله، والعالم، والانسان، ويصبح المطلق هو الله بالنسبة للانسان» وهكذا «يولد الله مع العالم وفى العالم، ويبدأ الدين incipit religio. ومن هنا تنشأ إمكانية تعريف الله بأنه المفارق الباطن، وبأنه يخرج من علوه وطابعه المطلق إلى المحايثة وإلى نوع من الثنائية. ومن ثم كانت إمكانية معرفة الله والاتصال به، والولوج إلى مجال

اللاهوت الايجابي cataphatic theology، ونشأة الحاجة إلى العقائد والأساطير» (١٠٢).

ويقول «بولجاكوف»: «لا توجد في الفلسفة الدينية مشكلة أشد حيوية من مشكلة معنى العدم الالهي» (١٤٦). ومن ثم فإنه يعرض بالتفصيل عدة تصورات عن العدم الالهي مبتدئا «بأفلاطون» و «أفلوطين» حتى يصل إلى تعاليم الآباء الشرقيين والفلسفة الغربية (أوريجن، ونيقولا الكوزاوى، وج. برونو، وإكهارت، ويعقوب بيمه وغيرهم). بل إنه يجد في «توما الأكويني» فقرة تشيع فيها كلها روح اللاهوت السلبي.

ويشير «بولجاكوف» إلى الاختلاف العميق بين نظرية العدم الالهي بالمعنى اليوناني، أى بمعنى النقص أو الحرمان a privativum، وبمعنى «لا» (السلب) — النظرية الأولى تقتضى استحالة التعريف على أساس المبدأ، والنظرية الثانية تشير إلى نوع من الوجود بالقوة a state of potentiality أى الوجود الذى لم يتحقق بعد. النظرية الأولى تفضى إلى فلسفة دينية تقوم على التناقض antinomie وتعارض وحدة الوجود، أما النظرية الثانية فهي الفلسفة الجدلية (الديالكتيكية) للتطور التى تؤدى إلى وحدة الوجود. وفي الحالة الأولى يكون الله باعتباره المطلق حرا حرية تامة عن العالم، وفي الحالة الثانية يرتبط ارتباطا ضروريا بالعالم، ووفقا للمذهب الأول «مامن تطهير ذاتى أو انسحاب إلى الأعماق» (المفارق) عند إكهارت) يجعل في مقدور الوعى الذاتى الباطن أن يتغلب على طبيعته النسبية ليصبح مطلقا، أو أن يجد نفسه في الله من خلال الاستغراق فيه والتخلص من كل وهم. ولا يصير الانسان والعالم إلهين بفضل قوة الألوهية التى يمتلكانها باعتبارهما مخلوقين، وإنما بفضل قوة النعمة الالهية التى تنصب على العالم، وقد يصير الانسان إليها لا بفضل طبيعته الخاصة بوصفه مخلوقا، وإنما عن طريق النعمة الالهية وحدها (وفقا للتعريف المشهور الذى وضعه آباء الكنيسة) «(١٥٠)» «ويقوم الدين الحق على الوعى، على الألوهية وقد هبطت إلى العالم، ودخلت فيه بإرادتها، واقتربت من الانسان، وبعبارة أخرى لابد أن تكون من صنع النعمة الالهية ومن عمل نشاط إلهى فائق على الطبيعة أو على الكون في الانسان» (١٥١). «ولا يعرف الله باعتباره شخصا إلا من خلال «الالتقاء» به، وعن طريق الكشف الحى عن نفسه» في التجربة الدينية. أما بالنسبة للعقيدة المسيحية عن الثالوث، فليس من الممكن — في المحل الأول — أن تعرف إلا عن طريق الوعى (١٥١) والسطور التالية).

«ومن الممكن التمييز بين ثلاثة طرق لبلوغ الوعى الدينى: فقد تكتسب معرفة الله

بالطريقة الهندسية أو التحليلية - أو بالطريقة الطبيعية أو الصوفية - أو بالطريقة التاريخية أو التجريبية، أى بالتفكير المجرد، أو بالاستغراق الذاتى الصوفى، أو بالوحى الدينى وتكتسب الطريقتان الأولى والثانية دلالتهما الحقة فى ارتباطهما بالطريقة الثالثة فحسب، وتصبحان باطلتين إذا أخذناهما منفصلتين» (١٥١). وهذا هو مصدر المذاهب الزائفة مثل وحدة الوجود الفيضانية emanational عند «أفلوطين» و «إريجين» و «بيمه» و «إكهارت»، والنزعة اللاكونية والمضادة للكون فى الفلسفة الهندوكية والدين الهندوكى، أو فى أوربا فى فلسفة «شوبنهاور» وفى وحدة الوجود الدينامية عند «أ. هارتمان» E. Hartmann أو «دروز» Dreus، وفى وحدة الوجود المنطقية عند «هيجل»..... إلخ، ويلاحظ «بولجاكوف» فى مناقشته لهذه النظريات «أنه يبدو أن العبقرية الألمانية قد قدر عليها أن تنحرف بالمسيحية فى اتجاه الواحدية monism الدينية ووحدة الوجود، والبوذية، والأفلاطونية المحدثة، والباطنية» (١٦٢). ويقول «بولجاكوف»: إن الطريق الوحيد لتجنب أخطاء وحدة الوجود والباطنية الدينية هو الاعتراف بأن الانتقال من المطلق إلى النسبى يتم بخلق العالم من العدم، وفعل الخلق هو تحويل القوة إلى فعل، وكلمة قوة تعنى هنا اللاوجود non-being بمعنى الخواء أو عياب الوجود، وكلمة فعل الوجود الذى لم يتحدد تحديدا كاملا بعد. «وتحويل القوة» إلى «فعل» هو خلق المادة الكلية للكون، أو الأم الكبرى للعالم الطبيعى كله، وفى فعل الخلق ومن ذلله يضع الله الوجود فى اللاوجود، أو بعبارة أخرى عن طريق انفعال نفسه يضع الوجود مع الوجود باعتباره حدا له أو مصاحبا أو ظلا (١٨٤). ولا يلزم عن ذلك، أبأ كان الأمر - أن العالم وجود جديد تماما مع الله وخارجه. وهنا يحاول «بولجاكوف» كما يحاول فى مواضع أخرى - أن يجمع بين النقيضين، فيقول: «تتخلل العنم طاقات إلهية تؤلف أساس وجوده» (١٤٨). والخلق فيض وشئ جديد يخلقه الالهى Divine fiat (١٧٨). ويظهر إلى جانب المطلق الذى هو فوق الوجود - يظهر وجود يكشف فيه المطلق عن نفسه بوصفه خالقا متجليا ومحققا نفسه فيه، وهكذا يشارك المطلق فعلا فى الوجود، وبهذا المعنى يكون العالم هو الله باعتباره «صيرورة». والله لا يوجد إلا فى العالم، ومن أجله، ولا يستطيع المرء أن يتحدث عنه - بمعنى مطلق - على أنه موجود. ويفعل الخلق ذاته يلقى الله بنفسه فى العالم، ويجعل نفسه مخلوقا (١٩٣)، وهكذا يكون العالم حادث من الله ومحدث له معا (١٩٢)، ويذهب «بولجاكوف» إلى حد القول بأن «خلق المطلق للنسبى هو انقسام ذاتى فى المطلق» (١٧٩). ويهتدى «بولجاكوف» فى تطويره لهذا التصور - كما هو شأن فلاديمير سولوفيف - باقتناء

بأن المطلق يجب أن يكون وحدة شاملة pan-unity، وهو يعتقد أن الوجود الذى كان شيئاً خارجياً بالنسبة لله، والذى يوجد معه جنباً إلى جنب، يحدد الله (١٤٨)، ويرى أن مذهبه يقدم حلاً للتناقض الكونى الذى يتوسط خطأين: الواحدية القائلة بحلول الله فى كل شىء، والثنائية المانوية (١٩٤).

وتبدو الطبيعة المتناقضة للمبادئ الإلهية والأرضية أشد من ذلك تركيباً حين نتناول نظرية «بولجاكوف» عن القديسة «صوفيا»، كما عرضها لأول مرة فى «النور الذى لا يخفت». والقديسة «صوفيا» هى الحد الفاصل بين الله والعالم، بين الخالق والخلقة؛ لأنها هى نفسها ليست هذا أو ذاك، فهى «الفكرة» الإلهية، موضوع حب الله، أو حب الحب. وصوفيا محبوبة بدورها، وعن طريق هذا الحب المتبادل تتلقى الكل، وهى «الكل» (٢١٢) - والوجود فى أعلى درجات الواقعية ens realissimum والوحدة الشاملة (٢١٤). وحب «صوفيا» يختلف اختلافاً عميقاً عن حب الأقانيم الإلهية: إنها تتلقى فقط؛ إذ لا تملك ما تعطيه، ولا تحتوى إلا على ما أخذته. وباستسلامها للحب الإلهى تتصور كل شىء فى نفسها، وهى بهذا المعنى أنشوية متقبلة؛ إنها الأنثى الخالدة، وربما أمكن أن يقال إنها إلهة، وإن لم يكن ذلك بالمعنى الوثنى بكل تأكيد. ومن حيث إنها تتلقى ماهيتها من «الأب» فإنها من خلق الله، كما أنها ابنته، ومن حيث إنها تعرف اللوغوس (الكلمة) الإلهى، وتعرف بواسطته فإنها عروس الابن (نشيد الانشاد) وزوج المسيح (الأنجيل، وسفر الرؤيا)، ومن حيث إنها تتلقى عطايا الروح القدس المتدفقة فإنها الكنيسة، وهى فى الوقت نفسه أم الابن التى تجسد بواسطة روح القدس مارى، قلب الكنيسة، كما أنها روح الخلق المثالية، أى الجمال. وهذا كله - الأبنة والعروس، والزوجة والأم، والثالوث الذى يجمع بين الخير والحق والجمال فى كائن واحد، والثالوث المقدس فى العالم - هذا كله هو «صوفيا الإلهية» (٢١٣). ولما كانت فوق الخلق فإنها تعتبر الأَقْنوم الرابع، ولكن لما كانت لا تشارك فى الحياة الإلهية المندمجة، فإن الثالوث لا يصير ربوعاً (٢١٢).

أما بالنسبة لكثرة العالم فإن «صوفيا» هى الوحدة العضوية لأفكار الكائنات جميعاً. فلكل كائن فكرته التى تعد فى الوقت نفسه أساسه ومعياره وصورته entelechy، وصوفيا باعتبارها كلا «فى جانبها الكونى» فهى صورة العالم وروح العالم والطبيعة الفاعلة (الطابعة) nature naturans فى علاقتها بالطبيعة المنفعلة (المطبوعة) natura naturata (٢١٣، ٢٢٣)، وعلى هذا يمكن أن يطلق على كل كائن من جانبه الإيجابى وصف «صوفيانى» Sophian، غير أن للمخلوقات جانب آخر هو الجانب

السلبى، أو الطبقة السفلى، أى «المادة» باعتبارها عدما، وصفحة بيضاء، ولا وجودا خاويا. وليس هذا هو العدم الذى نعرفه على أنه جانب من جوانب الوجود أو حتى على أنه ظله. كلا إن ما نعنیه هنا هو العدم التام الذى أخرجه الله إلى الوجود. «أما كيف سطع النور فى هذا الظلام الخارجى التام، وكيف بذر الوجود فى العدم المطلق، فهذا هو الفعل الذى لا يمكن سبر غوره لحكمة الله وقدرته - فعله الخلاق» (٢٣٤).

ومادة العالم الكلية، كما سبق أن قلنا، هى القوة وقد تحولت إلى الفعل (١٨٤)، ويتسم الوجود المادى الذى يستقر فيه اللاوجود بالتحديد المتبادل والتقسيم، فهو «فردى» بالمعنى السبىء لهذه الكلمة؛ لأن أساس الفردية هنا هو القابلية للتقسيم والتقطيع، وهذا هو المعنى السلبى للفردية، أما العالم المثالى الصوفيانى فإنه يظل على الجانب الآخر من الوجود الممتزج باللاوجود، وبعبارة أخرى ليس فيه مكان للمادة باعتبارها عدما (٢٣٧)، فهو يحتوى على مبادئ الفردية - principia individua tionis جميعا بمعناها الإيجابى بوصفها المبادئ الفريدة للوجود، وأشعة فى طيف الفيض الصوفيانى. ولكن ما أن تدخل عالم الوجود الممتزج باللاوجود، أو «العدم» kenoma المادى، حتى ترتبط بالمبادئ الفردية بمعناها السلبى (٢٣٨). والفعل الذى يخلق به العالم يتحقق عن طريق صنع السموات والأرض فى البداية، ومن خلال تكوين مركزى صوفيا (٢٣٩). والأرض التى خلقها الله ليست هى «المادة» فى الفلسفة اليونانية، وإنما هى العدم الذى تلقى فعلا فيض الصوفيانية، ومن ثم فهو صوفيا بالامكان. وقد تلقى العدم الوجود الفعلى فأصبح عماء Chaos و«الأبايرون» الحقيقية التى تتحدث عنها الأساطير اليونانية والبابلية وغيرها. وهذا هو «العماء الأصلى» - على حد تعبير الشاعر - الذى يضطرب تحت سطح الوجود، والذى يخترق هذا السطح أحيانا فى صورة قوة مدمرة. وخلق الأرض قد تم «خارج» أيام الخليقة الستة وهو أسبق منها أنطولوجيا. وانفصال النور عن الظلمة، وظهور الأجرام السماوية والنبات والحيوان - «هذا كله من صنع كلمة الله الخالقة، ولم يخرج من العدم، بل من الأرض، باعتباره فضا تدريجيا للمضمون الصوفيانى، ولاكتمالها المثالى. هذه الأرض إذن هى «صوفيا كونية» (٢٣٩)، أو المبدأ الأنثوى للعالم المخلوق، وهى الأم الكبرى التى عبدها فى خشوع من قديم الزمان ربات الجمال وأربابه: ديميتير وإيزيس وسيبيل، وعشتروت Ishtar، وهذه الأرض إلهية بالامكان، وهذه الأم منذ خلقها تضم فى أعماقها أم الله المستقبلية، ورحم التجسد الإلهى» (٢٤٥).

وخلق العالم في صوفيا هو انفصال إمكان صوفيا عن وجودها الفعلى الأزل، الذى هو علة نشأة الزمان والعملية الزمانية، وتحول «صوفيا» من الامكان إلى الفعل يؤلف مضمون هذه العملية» (٢٢٣) وتحدث العملية الكونية بفضل «عشق الأرض للسماء. وكل مخلوق يتشوق للتحرر من قيد الفساد، وإلى إشراق النور الصوفيانى، وإلى الجمال والسمو» (٢٤٢). ويتحقق هذا الغرض تحت قيادة صوفيا بوصفها روح العالم. «فهى روح العالم الكلية اللا واعية أوفوق الواعية superconscious غريزيا، هى نفس العالم، التى تحقق ذاتها في ذلك النزاع الغريب إلى الغرض الذى يتسم به تركيب الكائنات العضوية، والوظائف والغرائز اللاشعورية التى تنتمى إلى أصل نوعى» (٢٢٣). وثمة روح تشيع خلال العالم كله، والعالم عبارة عن ترتيب عظيم من الكيانات المثالية، وهو كائن عضوى مثالى، والميزة الكبرى للنزعة الغيبية occultism (بحيث تدرج تحت هذا العنوان الحكايات الخرافية، والأساطير، والفن الشعبى والمعتقدات والخرافات) هو فهمها للطبيعة الصوفيانة «للعالم الخالى من الحياة» ذلك الفهم القريب من الفهم الشاعرى للطبيعة بوجه عام. ويمكن أن يقال هذا القول نفسه إلى حد ما عن تعدد الآلهة الوثنى الطبيعى الذى يعد تأويلا دينيا لنظرية الطبيعة الصوفيانة للعالم والكائنات التى تشيع الحياة فيها جميعا». (٢٣٠). «والأفكار - الكيفية الأفلاطونية معروفة لدى الوعى الأسطورى للشعب وتنعكس في أساطيره وحكاياته الخرافية وفنه الشعبى، وهذا يكمن في جذور الرقى والتعاويد وألوان السحر والطوطميات totems وغير ذلك من الرموز الحيوانية التى تلعب دورا هاما في كافة الأديان بما فيها المسيحية - اليهودية» (٢٣٠).

وحين يتحدث «بولجاكوف» عن الأفكار يستقر طويلا - كما فعل «فلورنسكى» - عند الفرق بين الأفكار والتصورات العقلية. «ففى الفكرة يوجد العام والفردى معا في كل بسيط: إذ يتحد فيها الكيان الفردى للشخصية النوعية وفردية الجنس الجماعية. وفي فكرتها يوجد الجنس باعتباره وحدة، واكتمالا لكافة أعضائه الفرديين في تفردهم، وهذه الوحدة لاتوجد مجردة فحسب، بل عينية أيضا». وهذا ينطبق خاصة على الانسان. «فالبشرية آدم واحد حقا، آدم القديم والحديث، الذى خلق أول مرة، والذى أعيدت ولادته في المسيح، وكلمات السيد المسيح حين يقول إنه موجود في الجائع والظمان والمسجونين - وفي الانسانية المعذبة كلها، هذه الكلمات يجب أن تقبل بكل مافيهما من دلالة، غير أن ثمة حقيقة مساوية لذلك في الوقت نفسه - ترتبط بالفردية، وبالتقابل بين الكائنات الانسانية المنفصلة باعتبارها افرادا، وإنسانية - المسيح فيها» (٢٣١).

والنظرية القائلة بوجود صوفيا إلهية، وأخرى مخلوقة، يشار إليها في «النور الذى لا يخفت» وتعرض بالتفصيل في «حمل الله» Agnus Dei ، وفي المعزى The Comforter وفى عروس الحمل The Bride of the Lamb . ويقيم «بولجاكوف» نظريته في صوفيا الالهية على الاختلاف القائم بين تصورات الشخصية الالهية والطبيعة الالهية (ousia) فيقول: «إن للروح شخصية وطبيعة، و«الروح الالهية» شخصية ثلاثية وطبيعة واحدة يمكن أن تسمى الألوهية. والطبيعة الالهية هى الحياة الالهية. ens realissimum أى الوحدة الشاملة الايجابية التى تضم في نفسها «الكل، إذ لا تتلاءم التحديدات من أى نوع من الألوهية» وهذه الوحدة الكيفية التى تضم الكل هى الله فى كشف عن نفسه، وهى ماتسمى فى الأنجيل بحكمة الله صوفيا (حمل الله - ١٢٤).

وليست لصوفيا الالهية دلالة بالنسبة لله فحسب باعتبارها حياته، بل بالنسبة للانسان أيضا، ومن خلاله بالنسبة للخلقة كلها باعتبارها صورته الأولية archetype: فالله قد خلق الانسان على صورته، وهذه الصورة هى الكيان الواقعى فى الانسان الذى يصبح بواسطته الها مخلوقا (١٣٥). «وصوفيا الالهية بوصفها كائنا عضويا شاملا من الأفكار هى الانسانية الخالدة فى الله باعتبارها الصورة الأولية الالهية وأساس وجود الانسان». وتوجد «هوية مماثلة» معينة بين الله والانسان، الصورة الأولية والصورة. واللوغوس (الكلمة) التى جعلت فيها صوفيا الالهية أقنوما هى الانسان الخالد، الانسان العلوى، ابن الله وابن الانسان (١٣٦). وصوفيا بحسبانها الألوهية فى الله هى «صورة الله فى الله نفسه، الفكرة الالهية المتحققة، وفكرة الأفكار جميعا متحققة على هيئة الجمال» (١٢٦). وعلاقة الله بصوفيا الالهية علاقة حب: «ففى صوفيا يحب الله نفسه فى كشفه الذاتى عن نفسه، وصوفيا تحب الله الشخصى الذى هو الحب حبا متبادلا» (١٢٧)، «وهى كيان حى، وإن لم تكن كيانا شخصيا» (١٢٨). وليست صوفيا الالهية شخصا، ومع ذلك فانها ليست خارج الشخصية، وأقنومها هو اللوغوس الذى يكشف عن الأب باعتباره أقنوما ثنائيا (١٣٦). واللوغوس الذى تصير فيه صوفيا الالهية أقنوما هو الانسان الأبدى، الانسان العلوى، ابن الله، وابن الانسان» (١٣٧).

وصوفيا المخلوقة كيان قريب الشبه بصوفيا الالهية. ويقول الأب سرجيوس بولجاكوف. وكل شىء فى العالم الالهى والعالم المخلوق، وفى صوفيا الالهية وصوفيا المخلوقة متطابق فى المضمون وإن لم يكن ذلك فى طريقة الوجود» «وإنها لصوفيا واحدة بعينها هى التى تتكشف فى الله وفى الخلق، والعبارة السلبية التى تقول إن

الله قد خلق العالم من العدم تستبعد تصور أى مبدأ لا إلهى أو مضاف إلى الألوهية extradivine في الخلق، غير أن مضمونها الايجابى لا يمكن أن يكون إلا أن الله قد خلق العالم خلال نفسه، ومن طبيعته. ويتألف خلق العالم ميتافيزيقيا من وضع الله لعالمه الالهى لا باعتباره وجودا أبديا بل باعتباره صيرورة . وبهذا المعنى مزجه بالعدم بأن غمسه في الصيرورة. وأصبحت صوفيا الالهية أيضا صوفيا المخلوقة. والله قد كرر نفسه في الخلق، وعكس صورته في اللاوجود» (١٤٨، ١٤٩) «والمضمون الايجابى للوجود الكونى، الهى بالقدر الذى يتمتع به أساسه في الله» (١٤٨).

وهكذا، لا يخلق الله المضمون الايجابى للعالم من جديد، ذلك أنه مطابق للمضمون الموجود في الله فعلا. وفضلا عن ذلك فان استمرار العالم في التطور من عمل الله نفسه - الروح القدس: «إن قوة الحياة والتطور هى قوة الروح القدس في الطبيعة، أو هى الفضل الطبيعى للحياة. وينبغى على المرء أن يفهم ويقبل هذا الفضل الطبيعى للخلق الذى لا يمكن فصله عن العالم الطبيعى - دون خوف من وثنية ظاهرية أو وحدة وجود، إذ أنها البديل في الواقع عن الألوهية الخاوية المميتة التى تفصل الخالق عن الخلق» (المعزى، ص ٢٤).

«ولابد أن نتعرف على كل مخلوق على أنه صوفياني من حيث مضمونه الايجابى أو فكرته التى هى أساسه ومعياره، ولكن ينبغى ألا ننسى أن للمخلوقات جانبا آخر، هو «الطبقة» السفلى للعالم، المادة باعتبارها «عدما» وقد رفعت إلى مستوى الفعل وأخذت تكافح لاحتواء المبدأ الصوفياني في ذاتها» (النور الذى لا يخفت ص ٢٣٤، ٢٤٢).

وتصور التجسيد تصور جوهرى في الميتافيزيقا المسيحية. وهو يقتضى بالضرورة تمييزا بين فكرتى المادية والجسدية. ويرى «بولجاكوف» «أن ماهية الجسدية هى «الحساسية بوصفها عنصرا متميزا مستقلا للحياة، ومختلفا عن الروح، ولكنه ليس بأى حال من الأحوال معارضا أو أجنبيا عنه» (٢٤٩). «إنها مختلفة عن الفكر والارادة، ولا تسمح بأية تحديدات منطقية، وليس من الممكن إدراكها إلا عن طريق الاحساس. والجسدية أمر جوهرى لكل ما يمكن أن يسمى شيئا واقعا، وحتى الأفكار التى تنتمى إلى عالم «صوفيا» المعقول ينبغى أن توصف عينا بأن لها جسدا. وثمة أنواع كثيرة من الجسدية، تبدأ من جسديتنا الخشنة المادية، وتنتهى بالجسدية المتسامية الحاملة للروح. وقد توجد أجسام على درجات مختلفة من الرقى، مثل الأجسام السماوية والعقلية والأثيرية.... إلخ» (٢٥١). وذات مرة لاحظت أن الأب

«سرجيوس» ليس على مايرام فسألته مم يشكو، فأجابني قائلاً: «إن جسدى السماوى ليس مستقرا فى موضعه».

وتتحقق الدلالة العليا للجسدية فى أنها شرط الجمال. «والحساسية الروحية أو الطبيعة المحسوسة للمثل هى الجمال. والجمال مبدأ مطلق من مبادئ العالم كاللوجوس تماما. فهو الذى يكشف عن الأقسام الثالث الذى هو روح القدس» (٢٥١) «الجمال هو الحساسية المقدسة المنزهة عن الاثم، أو هى الطابع المحسوس للمثل. ولا يمكن للجمال أن يقتصر على معنى واحد، كالبحر مثلا، فكل حواسنا قادرة على تذوق الجمال، لا البصر وحده، بل السمع والشم والذوق واللمس» (٢٥٢).

ونظرية «بولجاكوف» فى تجسيد المثل تعكس سمة مميزة للفلسفة الروسية، هى الطابع العينى الذى أشرت إليه سلفا حين تعرضت لفلورنسكى.

وتصل نظرية عينية المثل ذروتها فى كتاب الأب «بولجاكوف» اللاهوتى «سلم يعقوب» Jacobs Ladder. وفى هذا العمل الذى يتناول «علم الملائكة» angelology يؤكد بولجاكوف أن الملائكة وبخاصة الملائكة الحارسة للأفراد والكنائس والأمم والعناصر إلخ، أعضاء فى صوفيا المخلوقة، وتقابل المبدأ الذى يصفه أفلاطون بأنه «المثل» Ideas ويقول «بولجاكوف»: «إن حقيقة الأفلاطونية تتكشف فحسب فى علم الملائكة بوصفه مذهباً فى السماء والأرض فى علاقتهما المتبادلة، «ومثل أفلاطون» لا توجد باعتبارها تجريدات منطقية أو تصميمات للأشياء، وإنما توجد باعتبارها جواهر شخصية هى ملائكة الكلمة» (١١٨).

ونظرية «بولجاكوف» فى الملائكة استكمال منطقى لأفكار «فلورنسكى» كما عرضناها آنفاً، وقد وضع «فلورنسكى» تصوره للأفلاطونية عن طريق الاستدلال الفلسفى، بينما وضعه «بولجاكوف» وهو بسبيل بحثه اللاهوتى، أى بتحليل نصوص الأناجيل، والمعطيات التى استمدتها من علم الطقوس والأيقونات. ويدل هذا الوصول إلى النتائج نفسها عن طريق منهجين مختلفين كل الاختلاف على أن «كل الطرق تؤدى إلى روما»، وأنه من الممكن بلوغ الحقيقة بمناهج جد مختلفة. وليس فى هذا ما يثير الدهشة، فمنهج «بولجاكوف» اللاهوتى يتألف من استخدام «الخبرة الدينية»، ولا يعنى بذلك الخبرة الفردية فحسب بل خبرة الكنيسة الجماعية أيضاً. وحين أتحدث عن «بلوغ الحقيقة» فى هذا المجال، فإننى أقصد تعاليم «بولجاكوف» و«فلورنسكى» عن الكائنات العليا التى تقف على رأس أقسام مختلفة من العالم، ولا أقصد تفسيرهما لأفلاطون الذى لا يستند إلى أساس من الصحة.

ويرتبط بهذه السمة نفسها التى تتميز بها الفلسفة الروسية - أعنى طابعها العينى - دفاع «بولجاكوف» عن عبادة الأيقونات التى تعد من الأمور الجوهرية فى المذهب الأرثوذكسى. ويبين «بولجاكوف» فى كتابه «الأيقونة وعبادتها» صعوبة الدعوة إلى عبادة الأيقونة لأنها ما برحت أمرا لا يمكن تبريرها لا هوتيا، ذلك أن محطى الأيقونات Ikonoclasts قد صدروا عن القضية الواضحة الصحة القائلة بأن الألوهية تنتزه عن إتخاذ أية صورة من الصور، وحين إتخذوا أساسا فى العقيدة التى تذهب إلى أنه لم يكن فى المسيح ثمة انقسان فى الجواهر أو اختلاط فى الأشخاص، فقد أكدوا أن صورة جسده لم تكن صورة لألوهيته، ومن ثم فإنها ليست أيقونة للمسيح (٢٤). ويتغلب «بولجاكوف» على هذه الصعوبة بأن يضع ثلاثة أزواج من النقائص (٥٤): المناقضة «اللاهوتية» (الله هو العدم الالهى، الله هو الثالوث المقدس) والكونية (الله موجود فى ذاته، الله موجود فى الخلق)؛ والصوفيانية (صوفيا غير المخلوقة - الربوبية فى الله، صوفيا المخلوقة الألوهية خارج الله فى العالم). ويحل «بولجاكوف» مشكلة الأيقونة باستخلاص نتائج نظريته عن صوفيا غير المخلوقة باعتبارها صورة الله التى هى فى الوقت نفسه صورة الخلق الأصلية؛ فلأن المخلوقات جميعا، وخاصة الانسان قد فطرت على صورة الله، فإنها جميعا من حيث صفاتها الايجابية أيقونة حية للربوبية (٨٣) وبالتالي، فإن المسيح ذلك آدم الجديد «اتخذ فى جسده، صورته الخاصة لآدم العلوى، أى أيقونته» (٩٢). ومهمة راسم الأيقونة تتألف فى التعبير أثناء تصويره لجسد المسيح - عن بعض الجوانب التى لا حصر لها لكلمة الذى هو صورة الصور، وفكرة الأفكار (٩٣).

ومن الجوهرى فى صياغة نظرية تتناول تجسيد المبادئ المثالية أن نعطى تفسيراً لتجسيد أكثر غموضاً هو تجسيد الله الكلمة نفسه، أى الشخص الثانى فى الثالوث المقدس. فلماذا حدث هذا التجسيد، وكيف كان ممكناً؟ ويمكن أن تعطى الاجابة على السؤال حين تكون بصدد الاجابة على مشكلة الشر والتحرر منه.

فلا المادة ولا الجسم باعتبارهما حاملين للحساسية، شر فى ذاتهما، والحق أن العالم كما خلق فى الأصل لا يحتوى على أى شر، فهو ببساطة فى حالة عدم الاكتمال الطفولى، وأمامه مهمة أن يجعل «طبيعته الصوفيانية» أمرا فعليا (النور الذى لا يخفت ص ٥٠) والشر انحراف عن هذا السبيل، فهو نتيجة الارادة الذاتية للمخلوقات التى تستخدم قوى الوجود لتجعل اللاوجود الذى هو مادة العالم أمرا فعليا. فالشر إذن عنصر لا صوفيا أو معاد للصوفيانية يتطفل على الوجود (٢٦٣).

والموت بالنسبة لهذا «الوجود المسموم» أى العودة إلى الأرض على أمل البعث والنشور نعمة لا نقمة (٢٦٢).

ويرتبط بعث المخلوقات جميعا ورفعها إلى مرتبة أعلى بتجسد الله الكلمة على هيئة عيسى المسيح. وهكذا يلعب الانسان دورا رئيسيا فى حياة العالم، وهذا راجع إلى أن الانسان قد فطر على صورة الله. فهو شخصية وأقنوم، ولا يستطيع أى تعريف أن يستنفد طبيعته. وللانسان جانب من «الامتناع عن أن يخلق». وجبل الرب الاله آدم ترابا من الأرض ونفخ فى أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسا حية «(سفر التكوين الاصحاح الثانى آية ٧) (حمل الله، ١١٤) والروح غير مخلوقة بهذين المعنيين: أولا، باعتبارها شعاعا من مجد الله، وثانيا: بوصفها أنا تضع ذاتها: «وحيث دعا الله نفسه الخاص للوجود الشخصى، وحيث أقنم أشعة مجده الخاص، فإن الله قد حقق ذلك بفعل سرمدى واحد مع الشخصية نفسها. وفعل الله الخلاق يسأل الذات المخلوقة هل هى ذات، وهل فيها إرادة الحياة، فيسمع رد الخليفة بالإيجاب (١١٤) «وعلى هذا النحو، الانسان مخلوق وغير مخلوق» (١٩٧)، «وهو مطلق فى النسبى، ونسبى فى المطلق» (النور الذى لا يخفت ٢٧٨) الانسان كون مصغر microcosmos : وكل عناصر العالم موجودة فيه. «إن الروح الانسانية فى تركيبها النفسى العضوى الشامل قد وجدت ما هو حى، وأصبحت فى وعى به، والانسان - على عكس النظرية الداروينية - لم ينحدر من الأنواع الدنيا، وإنما يحتويها داخل نفسه: الانسان حيوان شامل pan - animal ويحتوى على كل برنامج الخليفة، ويمكن أن نجد فيه صفات النسر والأسد، وغيرها من الصفات النفسية التى تؤلف أساس العالم الحيوانى، ذلك المنشور الذى يمكن أن ينكسر فيه ضوء الانسانية. وهذا هو تفسير الحقيقة الجزئية للطوطمية والجمع بين هيئة الانسان والحيوان فى صور الآلهة المصريين» (٢٨٦) وهذا مثل من الأمثلة الكثيرة على ما يدعوه «بولجاكوف» بالنظر الصوفى الثاقب للوثنية، ذلك النظر الذى يرى آلهة حيث لا يستطيع وعينا «العلمى» أن يرى غير قوى للطبيعة لا حياة فيها (٢٢٦). ويمكن أن يقال عن الوثنية بوجه عام إنها إدراك ما هو خفى عن طريق المرئى، والله خلال العالم، وكشف الربوبية فى الخلق، كما تشيع فيها دوافع عديدة، وهى أوسع مجالا من العهد القديم، بل ومن العهد الجديد الذى يتضمن وعدا بمعر Comforter سيأتى فيما بعد. ولدى الوثنية شعور حى «بالجسدية المقدسة» وبوحى الروح القدس (٣٣٠)، وهناك أيضا شىء من الحقيقة الدينية فى العبادة الوثنية للأومة المقدسة والتشابه القائم بين إيزيس وهى تنحنى باكية فوق أوزيريس وأم الله المنحنية فوق جسد المخلص (٣٣٢) لا يزعم «بولجاكوف» إذ

يعتقد أن مشكلة أقنوم الربوبية الأنثوي سر لم يحظ بعد بالتأمل الكافي في المسيحية (٣٣١). غير أن لمحات الحقيقة تلك تتخذ في الوثنية الصورة الخاطئة للنزعة الطبيعية التي تسود فيها وحدة الوجود، بينما تصب المسيحية إهتمامها كله على التناقض الأساسى فى الوعي الدينى، ألا وهو الوحدة التى لا تنقسم بين المفارق والمحايث (٣٣٩).

وليس من الممكن تحقيق المثل الأعلى المسيحى - أى ملكوت الرب - داخل حدود الحياة الأرضية والمجتمع الأرضى، فلقد «أصبح الانسان بعد سقوطه فريسة لشهوة المعرفة، تلك المعرفة التى يريد الحصول عليها بمعزل عن حب الله والوعى به: كما صار فريسة لشهوة الجسد التى تسعى إلى الميزات الجسدية بمعزل عن الروح، وفريسة لشهوة القوة التى تطمع فى السلطان بمعزل عن النمو الروحى». وفى علاقته بالعالم «خضع الانسان لاغراء السحر، آملا فى السيطرة على العالم بالوسائل الخارجية غير الروحية (٣٥٣). والعالم يقاوم محاولات الانسان للسيطرة عليه، والتنافر بين الانسان والعالم يؤدى إلى ضرورة العمل والنشاط الاقتصادى الذى هو من طبيعة السحر الرمادى «Grey magic» بحيث يجمع فى نفسه بين عناصر السحر الأبيض والأسود وقد تلاحمت أنسجتها، بين قوى النور والظلام، الوجود واللاوجود».

ومن الخصائص المميزة لهذا العالم الثنائى ذلك التضاد بين العمل الاقتصادى والعمل الفنى: «ينظر الفنان من عليائه على النشاط الاقتصادى محتقرا إياه لأنه نشاط حاسب نفعى يفتقر إلى الإلهام الخالق، بينما يتخذ المنتجون من الفن موقفا متهاونا بسبب عجزه الحالم، وطبيعته الطفيلية التى لا محيص عنها من وجهة نظر الاحتياجات الاقتصادية» (٣٥٦). ويلوح الوحدة المثالية بين هذين النشاطين تتم عن طريق فن الحياة الذى يسمو بالعالم، ويخلق الحياة فى الجمال. وقد كان «فلاديمير سولوفيف» مخطئا فى وصفه لهذا الفن الايجابى بأنه نشاط إلهى theurgy، والحق أنه مزيج من النشاط الإلهى والنشاط الصوفيانى sophiurgy أو هو الأثر المشترك الذى يحدث حين ينزل الله إلى العالم ويصعد الانسان إلى الله.

قال «دوستوفسكى»: «الجمال سينقذ العالم». «هذا الجمال الصادق هو السمو بالعالم، هو النشاط الصوفيانى، الذى لا يمكن أن يتم إلا «فى حضن الكنيسة وتحت التأثير المتعش لتيار فضل العشاء الربانى الذى يصب فيه فى جو من الإلهام العابد» (٢٨٨). وهذا الاستهلاك لعمل الله الحلاق يتحقق فى عصر (أيون) aeon جديد، ولا يتحقق داخل حدود تاريخنا الأرضى: «إن غاية التاريخ أن يؤدى إلى ما وراء

التاريخ، إلى حياة العالم الآخر، وغاية العالم أن يفضى إلى ما وراء العالم، إلى سماء جديدة، وأرض جديدة» (٤١٠). «وألوان الفشل التاريخية مفيدة لأنها تشفى الناس من الميل إلى عبادة الانسانية أو الأمة أو العالم، ومن الايمان بالتقدم ذى النزعة الانسانية إذ لا يتمخض عن ذلك الايمان حب أو شفقة بل حلم مغرور بفردوس أرضى» (٤٠٦).

و«الانسان» كما سبق أن قلنا - «مخلوق وغير مخلوق، مطلق في النسبي ونسبي في المطلق». ولما كان الانسان عصيا على التعريف، فإنه يتطلع إلى الابداع المطلق محاكيًا صورة الله، ولكنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يخلق شيئًا كاملاً، أو آية كبرى chef d'oeuvre (٢٧٩). ووجود المخلوق مصنوع من الوجود واللوجود، ومن ثم «فإن لطبيعة الانسان صفات العبقرية والدلالة، وأساسه الأدنى هو الجانب الآخر للوجود، أو كمية وهمية أضفى الواقع عليها، وأن يريد الانسان ذاته ولا شيء غيرها، وأن يغلق الانسان على نفسه في صفته كمخلوق معناه أن يبحث عن الأعماق الدنيا وأن يضرب بجذوره فيها. ومن ثم فإن الشخصية الرئيسية في الأعماق الدنيا هى الشيطان الذى يعشق نفسه كأنه الله، والذى يضرب بجذوره في ذاته ويسجن نفسه في أعماق الدنيا الخاصة. وقد أراد أن يجد كل ما هو إلهي في لا وجوده الخاص، فأجبر على أن يغلق على نفسه في الجحيم الذى تسكنه الظلال والأشباح، وهو يعتقد أنه المكان الذى يسكنه إله للنور. وجمال إبليس والشيطان الذى اجتذب «بايرون» و«لرمنتوف» ليس أكثر من موقف متكلف، أو مجرد غطاء للخداة وانعدام الذوق، وكأنه ثياب أنيقة لشخص ما يرتديه شخص آخر فوق ملابس داخلية قذرة، أو كأنه الحياة المترفة التى يحياها المرء بأموال يستدينها دون أمل في ردها، أو كشخص تافه يخلو من كل فن ومع ذلك فإنه يدعى العبقرية. والعبادة الشيطانية تخفى في داخلها هلستاكوف وتشيتشيكوف، ويتحول الجنى الجميل إلى شيطان بشع ذى حوافر وقرون في رأسه. والابتذال هو الخطوط الخفية الموضوعة تحت النزعة الشيطانية» (١٨٢). ولا يوجد التحرر من كل إغراء ومن كل قلق من المطلق الا مطلق إلا بواسطة الانسان ومن خلال بطولة الحب المتواضع» (٢٨٠) من خلال الاتصال بالانسان العلوى، آدم قبل سقوطه Adam Cadmon الذى يتحقق فيه الاتحاد بين الله والانسان. فالانسان العلوى يحتضن الكل داخل نفسه في وحدة شاملة إيجابية، فهو الكل المنظم أو الكائن العضوى الشامل Pan - organism» (٢٨٥).

كيف يكون الاتحاد الكامل بين الله والانسان ممكنًا في شخص واحد؟ إن المهمة

العليا لتصوير العالم المسيحي هي أن يقدم لنا تفسيراً فلسفياً لنظرية يسوع المسيح باعتباره إلهاً - إنساناً. ولهذا يمكن أن يعد علم المسيحية christology وعلم الخلاص soteriology وعلم الآخرة eschatology كما عرضها الأب «سرجيوس بولجاكوف» في مؤلفاته الضخمة «حمل الله» agnus Dei و«المعزى» و«عروس الحمل»: يمكن أن تعدّ تلك العلوم ذروة نشاطه اللاهوتي والفلسفي. ففي كتابه «حمل الله» يدرس بالتفصيل التناقض الأساسي في الوعي الديني أي تلك الوحدة الثنائية التي لا انفصام لها بين المفارق والمحايث» ويسعى إلى توضيح المعنى الفلسفي اللاهوتي لعقيدة «خلق دونيا» Chalcedon القائلة بأن يسوع المسيح هو الله الكامل والإنسان الكامل. والاتحاد الذي لا ينفصم «دون خلط» بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية في شخص واحد، هذا الاتحاد لا يمكن تفسيره على أنه تلوينهما أو مزجهما أو ما شاكل ذلك (٩٤). ذلك أن وحدة الحياة الشخصية تتطلب وحدة مظاهرها جميعاً بحيث يكون كل مظهر منها فعل إنساني إلهي theo - andric : ولا بد من تفسير معجزات المسيح ونفاذ بصيرته وقوته الروحية وغير ذلك من التعبيرات التي تدل على كماله الرفيع، وكذلك تعبته الجثمانى وافتقاره إلى المعرفة وإحساسه بهجران الله وغير ذلك من التعبيرات التي تدل على التحديدات الموضوعية له، لابد من تفسير هذا كله على أنه إنساني إلهي. ويقول «بولجاكوف» إن متناقضات الوعي الديني لا يمكن حلها بمجرد صياغة مجموعتين من الأحكام تناقض إحداهما الأخرى تناقضاً منطقياً، بل ينبغي علينا أن نرتفع إلى مستوى يزول فيه بصورة ما هذا التعارض بينهما. ويتم ذلك في رأى «بولجاكوف» بواسطة اللاهوت التجريدي أو التفريغي Kenotic (٢٤٨) الذي ينظر إلى التجسيد باعتباره تحديداً ذاتياً للوغوس الذي يتخلى عن مجد ربوبيته إلى الحد الذي تصبح فيه طبيعته اللاهوتية مناسبة للطبيعة الناسوتية. وهذا ممكن في حالة واحدة إذا كان شخص اللوغوس - حتى قبل التجسد - شبيه بالإنسان إلى حد ما وبالشخصية - الإنسانية وشبيه بما هو إلهي. وهذا «التجاوب بين الربوبية والبشرية» (١٣٦) يوجد بفضل صوفيا الإلهية في الله، وصوفيا المخلوقة في العالم. «وصوفيا الإلهية باعتبارها كائناً حياً شاملاً من الأفكار Pan - organism of ideas هي الإنسانية الأبدية في الله - أو الصورة الأصلية الإلهية، وأساس وجود الإنسان» (١٣٦). وصوفيا الإلهية تتأقنم في اللوغوس الذي هو أقنوم منقسم إلى نصفين demiurgic : ومن ثم فإن اللوغوس هو الإنسان العلوى، الإنسان الأول، ابن الله، وابن الإنسان (١٣٧). ولقد خلق الله الإنسان مشابهاً لتلك الصورة الأصلية الإلهية. وفضلاً عن ذلك فإن للإنسان فعلاً - كما قلنا أنفاً - جانباً «لامخلوقاً»، والوجود الروحي الذي نفخه

الله من نفسه في جسد الانسان قائم في الأبدية الالهية، والروح المخلوقة مثلها أبدية لا مخلوقة، وتحمل في ذاتها الوعي بهذه الأبدية واللامخلوقية، وكذلك بطبيعتها الالهية، ومن ثم فإن الوعي الذاتى الروحى هو فى قرارته وعى بالله. وفضلا عن ذلك فإن الروح المخلوقة فى وعى بذاتها على أنها كيان يضع أساسه ونفسه بنفسه ذلك أنها تضع نفسها باعتبارها ذاتا (١١٥). وعلى هذا الأساس الانسان كائن مخلوق ولا مخلوق فى الوقت نفسه، وثنائية الطبيعة هذه فى الانسان وربوبيته الانسانية الأصلية تجعل فى الامكان تأليه الحياة، واجتماع الطبيعتين معا فى الانسان دون إنقسام أو خلط» وهذا يفسر لنا كيف أن الشخص الثانى فى الثالوث المقدس يستطيع بواسطة تفريغ ذاته (kenosis) أن يعبر الهوة التى تفصل بين الطبيعتين الالهية والمخلوقة، فلدينا هاهنا طبيعة إنسانية تتضمن طبيعة إلهية من ناحية، وطبيعة إلهية تتضمن طبيعة إنسانية من ناحية أخرى. وقد خصص الأب «سرجيوس» كتيبه الرائع «معجزات الانجيل» لعرض الصفات السامية للطبيعة الانسانية وخاصة القوة الروحية للأشخاص الذين يحققون مشيئة الرحمن.

ولا يتم الاتحاد بين الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية دون ألام، ذلك أن الهوة القائمة بين الطبيعتين قد ازدادت عمقا بسقطة الانسان: «ولما كان للانسان مركزان للوجود الروحى والمخلوق، فقد إختار الانسان أن ينحرف نحو الجسد بأن أخضع روحه لنداءاته بدلا من أن يسيطر عليه روحيا. «وبالتالى فإن الطبيعة لم تظهر له فى جانبها الصوفياني، وإنما فى جانبها المخلوق، أى صوفيا الساقطة أو المظلمة، وفى صورة اللاوجود الذى هو المادية - وهى حالة ناقصة شاذة منحرفة» (١٦٨) - «وتصبح الطبيعة الميتافيزيقية للخلق التى تتخذ من اللاوجود مادتها منبعا للتأكيد الذاتى الشائن، وللأنانية الخلقية التى تنعكس فى انعدام القابلية المكانية المتبادلة للنفاذ باعتبارها قوة للانحلال والفوضى «الساهدة» التى لا يستقر لها قرار» أضيف إلى ذلك «أن الروح المخلوقة تحمل فى أعماقها المستسرة غواية الذات الشيطانية التى تعتبر نفسها صورة أصلية archetype (١٧٠) وتجسد اللوغوس نتيجة لسقطة الانسان «صليب يحمله على كاهله»: ولما كان بريئا من الاثم، فإنه يتلقى من مريم العذراء عن طريق الروح القدس الجسد محملا بنتائج الخطيئة الأولى» وهو فى حالة من الضعف والخضوع للطبيعة الالهية بعد صراع عنيف متصل (٢٧١ - ٢٠٠).

ويتألف نزول الله التفرغى إلى العالم من تلك الحقيقة وهى أن الشخص الثانى من الثالوث المقدس - فى الوقت الذى يحتفظ فيه بتمام ربوبيته فى الثالوث «الباطن»،

يخلق مجده الالهى فى الثالث «الاقتصادى» (أى الثالث فى علاقته بالعالم) ويكشف عن أن يكون إليها بالنسبة إلى نفسه (٢٥٣) «ويجعل الله اللزمانى الأبدى نفسه إليها تجرى عليه الصيرورة becoming فى الله الانسان، ويجرد نفسه من ربوبيته الأبدية لكي يهبط إلى الحياة الانسانية. وفى هذه الحياة ومن خلالها - يجعل الانسان متقبلا لله، عائشا فيه، وباختصار يجعله الله - الانسان.. (٢٤٩). وهو يدرك نفسه على أنه ابن الانسان وابن الله، مطيع للأب (٢٩٢ - ٣١٦). وهو الحلقة التى تربط الانسان بالله لانه ذو جوهر مشترك «فهو مع الله فى الربوبية ومعنا فى البشرية» (٢٦٣). وطبيعته الالهية والانسانية غير منقسمتين «لأنهما غير مختلفتين، بل متطابقتين فى مضمونهما باعتبارهما ظاهرة وشيئا فى ذاته، علة ونتيجة، مبدأ وتحقق» (٢٢٤) ولا يوجد بينهما فى الوقت نفسه أى خلط، فإحدهما إلهية والثانية مخلوقة، صوفيا (٢٢٣) الأولى فائقة على الزمان، والثانية تتحقق خلال العملية الزمانية.

ومن المفهوم من وجهة نظر هذا الالهوت التجريدى (التفريغى) الذى يذهب إلى أن اللوغوس يخلق عن نفسه ربوبيته، من المفهوم أن مظاهره جميعا فى الحياة الأرضية سواء منها الكاملة أو تلك التى يدفعها الضعف الانسانى، إنسانية إلهية سواء بسواء، وأنها ليست مظاهر متناوبة، فهى مظاهر للعنصر الالهى مرة وللعنصر الانسانى مرة أخرى والمعجزات التى أتى بها تشير إلى معيار سيطرة الروح الانسانية على الطبيعة: وهو يظهر فى كثير من الأحيان بصيرة عجيبة - كالقدسيين والانبياء، ولكن لأنه قد وضع نفسه داخل حدود الزمان المكان، فإنه يظهر الجهل الذى هو أمر طبيعى فى الانسان، وهو يتجه صوب الله بصلاته كى ينزل عليه الالهام الذى يحتاجه بعد أن قصر مظاهر ألوسيته داخل حدود الطبيعة الانسانية. ولكنه من ناحية أخرى لا يتخلى عن ربوبيته فى ذاتها، وهذا يجعل إجراء المفارقات المسيحية واضحة: إن الله النائم فى قاربه يسند الكون بكلمته؛ الله المعلق فوق شجرة والذى يعانى سكرات الموت هو الخالق وهو ينبوع الحياة، الذى يسند بكلمته الخلق جميعا، الله المولود فى المذود والذى رقد فى القبر، هو رب الخلق أجمعين وهكذا» (٢٥٥). «ولا وجود فى الله الانسان أى مظاهر لا إنسانية للحياة الالهية. وكل ما هو إنسانى يؤله ويبارك، ويتخلله النور الالهى، وإن لم يتمجد بعد: وكل شىء فيه إنسانى إلهى» (٢٨٤). ولكن لما جاء ملء الزمان، أرسل الله ابنه مولودا من امرأة مولودا تحت الناموس ليفتدى الذين تحت الناموس لننال التبني» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية. ٤٤)

والغرض الذى يرمى إليه اللوغوس «من إطراح ذاته هو أن يبعث الانسانية الساقطة، وأن ، يخلصهما من الخطيئة، وأن يصلحها مع الله. وله فضلا عن ذلك غرض أكثر عمومية، مستقل عن السقطة هو تأليه الانسان، حتى تتوحد الأشياء جميعا العلوية والأرضية تحت رأس واحد هو المسيح» ليس التجسد إذن مجرد فعل خلاصى (١٩٣). ويخروج الله من الأبدية إلى العملية الزمانية يوحد نفسه بالعالم «لا من الخارج فحسب، باعتباره خالقا وعناية إلهية بل من الداخل» وهكذا فالتجسد هو أيضا الأساس الداخلى للخلق، وعلته الأخيرة» (١٩٦).

وحين اتخذ الله طبيعة إنسانية صار فردا تاريخيا، غير أن فرديته ليست محددة بأى تحديد أنطولوجى (وجودى). فليست له «فردية» بالمعنى السلبي المحدد» نتيجة لسقطة آدم القديم «لقد كان شخصا عالميا، وتضم شخصيته الصور الانسانية جميعا، كان شخصية شاملة Pan-Personality. وهو قريب ميسر فى مساواة تامة لكل من يتأمله. إذ هو لكل شخص على حدة، ولكل الصورة التى تخاطب القلب والعقل مباشرة وتتغلغل إلى الأعماق الخفية. هذا هو أساس كاثوليكية الانجيل وجاذبيتها الانسانية الشاملة. ولقد تبنى المسيح بطبيعته الانسانية الوجود الكونى كله من حيث إن الانسان كون مصغر» (٢٢٩) فهو إذن آدم الجديد الذى بعث الانسانية كلها ، تلك الانسانية التى ارتكبت مع آدم القديم خطيئة السقوط، وكان آدم قبل السقوط «إنسانا عالميا ، وكانت البشرية بجوانبها الممكنة جميعا تعيش فى الواقع، ولأن آدم شخص فليست له فردية بالمعنى السلبي المحدد، فردية ناشئة عن الوحدة الشاملة المفككة التى تصير لا نهائية فاسدة للكيانات المغلقة على نفسها . وحين حدثت السقطة، أظلمت صورة الانسانية الشاملة الكلية فى آدم وأصبح مجرد فرد لا يستطع إلا أن ينبج أفرادا آخرين فحسب» (٢٣٠).

ويفتدى المسيح العالم من الخطيئة باعتباره الانسان العالمى الذى يأخذ على عاتقه خطايا العالم كله فى الماضى والحاضر والمستقبل. وهذا ممكن نتيجة «للاواقع الميتافيزيقى للبشرية كلها الذى بفضلها ترتبط الانسانية معا بالمسؤولية المشتركة عن الخير والشر. فالجميع ليسوا مسئولين عن أنفسهم فحسب، بل مسئولين عن الكل وفى كل الأشياء» (٣٧٧). «والتطابق الذاتى الذى يضعه المسيح بينه وبين البشرية، ذلك التطابق الذى يقوم فى أساس عقيدة الفداء يعطى معنى حرفيا لا مجازيا لكلماته يوم القيامة: «بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر فبى فعلتم» وبالصورة السلبية: «بما أنكم لم تفعلوه بأحد هؤلاء الأصاغر فبى لم تفعلوا» إنجيل متى، ٢٥،

٤٠، ٤٥) (٣٧٧). وحمل خطايا العالم لا يعنى تدنيس الروح بالخطيئة، وإنما يعنى أن المسيح قد جرب وعاش وعانى من حمل الخطيئة كله، وبذلك تغلب عليها (٣٨٠). ولقد بدأ بأن عانى أولا «خطايا العالم المحاربة له من الخارج» وثانيا: إنه يحمل خطايا العالم من الداخل عن طريق «الحب المتعاطف» (٣) قفى ليلة جشماني* Gethsemane احتمل خطايا العالم بوصفها شيئا فظيعا منفرا يعذب روحه بمجرد حضوره عذابا لا سبيل إلى التعبير عنه» (٣٨٩)؛ ولقد خبر النتائج التى تلزم حتما عن عدالة الله أى الشعور بأن الله قد أعرض عنه: «الألوهية لا تتفق مع الخطيئة وإنما تحرقها بنارها» (٣٨١). وإذا أخذت هذه الآلام معا فإنها تعادل العقاب الذى تستحقه البشرية، أى تعادل آلام ألجيم «وإن حمل المسيح لخطايا العالم فوق كاهله يصبح ظاهريا لا حقيقيا إذا لم تتبع ذلك كافة النتائج التى تجرها الخطيئة، أى عبء غضب الله والطرء من رحمته. والله يرحم الخاطيء ولكنه يبغض الخطيئة وعدالة الله مطلقة، كما أن حبه لامتناه. وقد تنسى الخطيئة، بل يجب أن تنسى، وأن تجرد من قوتها وأن تحطم، إذ ليس فيها قوة الحياة لأنها خلف خاطيء للحرية المخلوقة: والله لم يخلق الخطيئة، ولم يخلق الموت. وفي عملية التخلص من الخطيئة تحترق بغضب الله الذى يعنى العذاب أو العقاب لموضوع الخطيئة، أو حاملها. وإذا كان ينبغى التكفير عن الخطيئة بالعذاب، فإن الله - الانسان الذى أخذ الخطيئة على عاتقه يتعذب هو أيضا. وبهذا المعنى يمكن أن يقال حقا إن الله الانسان يعانى ما يعادل العقاب على خطايا العالم، أى عذابات الجحيم، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة. ولا مجال هنا للقياس فى الزمان، لأن المقاييس الزمنية لا تنطبق على أى الحالات على الآلام الأبدية، والأبدية تصور كيفى وليست تصورا كميا. غير أن الساعات القصيرة التى استغرقها عذاب المسيح تتضمن «أبدية الآلام كلها وبكامل قوتها، وكان فى مقدور هذه الأبدية أن تقضى على خطايا العالم وتمسحها من الوجود. وهذا هو معنى الفداء ومصالحة الله».

والمرحلة الأخيرة فى عذاب التغلب على نتائج الخطيئة هى موت يسوع المسيح على الصليب. والعذاب الميتافيزيقى للوغوس الذى صلب نفسه عمدا عن طريق تفريغ ذاته قد أفضى حتما إلى العذاب التاريخى للرب - الانسان الذى مات على الصليب

(٣) وهذا ما بينه مطران العاصمة «أنطونى».

* حديقة جشماني هى المكان الذى اعتاد المسيح أن يخرج فيه للصلاة والتأمل، وهى المكان الذى قضى فيه ليلته قبل القبض عليه. (ف. ك)

(٢٦٠). ولا يمكن أن تقصر نتائج تحمل المسيح لخطايا البشرية على التجارب الروحية وحدها،^(٤) بل لابد أن تمتد إلى الحياة الجسمية أيضا، وإلى جانب الخطايا أخذ المسيح على عاتقه الآلام الجسدية، وذاق الموت، وصنع ذلك كله بطريقة تختلف عن أى إنسان آخر لا يعرف إلا آلامه الخاصة، ولا يعاني الا موته الخاص. وقد كان من الضروري لآدم الجديد الفادى للبشرية جمعا أن يجرب ما هية الألم الانساني كله، وأن يذوق مرارة الموت كله، وأن يقبل الموت لكى يتغلب عليه، أى أن يحطم الموت بالموت.. الموت الكلى المتكامل» (٢٩٥). «والطبيعة الانسانية المؤهلة للرب - الانسان هى وحدها التى كانت قادرة على أن تستنفذ الخطيئة الانسانية كلها» والموت كله «ورضيت طبيعته الالهية وارادته رضاء تاما بهذا، وهكذا لا يستطيع أحد غير الرب الانسان أن يحمل على كاهله خطايا البشرية كلها، وما من إنسان أيا كانت قداسته يستطيع أن يفعل ذلك، ومع ذلك فقد صنعتها قوى طبيعته البشرية التى كانت فى انسجام كامل مع طبيعته الالهية» (٢٨٨) «إنه يعيد فى نفسه «العلاقة السوية بين الروح والجسم» التى فقدها آدم القديم، أى سيطرة الروح على الجسد، ومع ذلك «فإنه لم يكن انتصارا سهلا للقوة الالهية على الضعف الانساني، وإنما كان انتصارا إنسانيا هو وحده الانتصار المطلوب الغيم هنا ، وقد حققه الرب - الانسان» (٢١٦). ونظرة الفداء المسيحي للخطيئة عن طريق آلام يسوع المسيح تبعث على الحيرة: «إذ كيف يمكن أن تغتفر خطيئة إنسان نظير الآلام التى يتحملها إنسان آخر؟ وما هو الحق والعدل فى مثل هذا الاستبدال؟» ويجب «بولجاكوف» بأن الطريقة نفسها التى يوضع بها السؤال تخطئ فى حق النزعة الفردية والقانونية، إذ لاتضع فى اعتبارها غير الشخصيات المنفصلة المنعزلة التى ينطبق عليها مبدأ العدالة المجردة. بيد أن التفرقة بين ما «يخصنى» «وما يخصك» تزول عن طريق الحب الذى يعرف الاختلاف والهوية بين «أنا» «وأنت» فى وقت معا. وليس المسيح «آخر» بالنسبة لكل كائن بشرى، إذ يضم آدم الجديد - فى رجولته «بالطبيعة» وفى حبه «بالتعاطف» كل فرد، كما أنه الانسان الكلى. والخطيئة التى يأخذها على عاتقه خلال قوة الحب ليست أجنبية عنه، وإنما هى خطيئته وإن لم يرتكبها، بل تقبلها فحسب. وليست لدينا هنا علاقة «قانونية» بل أنطولوجية (وجودية) قائمة على الوحدة الواقعية للطبيعة الانسانية على الرغم من التعدد الفعلى لمراكزها الشخصية، المنفصلة، وإن تكن متضامة مع ذلك. ولقد أخذ المسيح على عاتقه الطبيعة الانسانية كلها، ومن ثم يستطيع أن يأخذ على نفسه فيها ومن خلالها خطيئة الأفراد جميعا، وإن لم يقتربها

(٤) وهذا هو التصور ذو الجانب الواحد، وبالتالى الخاطئ الذى وضعه مطران العاصمة آنطرنى.

شخصيا (٣٩١)» وقد يستطيع كل إنسان أن يجد في المسيح نفسه وخطيئته والقدرة على افتدائها، إذا أراد عن طريق حريته وطبيعة آدم القديم فيه أن يدخل ضمن هذه القدرة «أمنوا تنقذوا believe and be saved (٣٨٧). وحرية الانسان لاتلغيها تضحية المسيح الفادية. وكل إنسان يأتى إلى المسيح «بالايمان والحب والندم» يستطيع أن يشارك بحرية في العذاب الذى لا حد له، ذلك العذاب الذى يجعل الخطيئة منعقدة القوة، وحينئذ يمكن أن يقال عن مثل هذا الشخص «إنني أحيا ومع ذلك فلست أنا الذى أحيا، وإنما المسيح هو الذى يحيا في «وينبغى أن يتحقق الخلاص موضوعيا لكل إنسان بواسطة تقبله الذاتى (أو عدم تقبله) له على أساس تقرير المصير الذاتى الحر الشخصى (مرقص ١٦، ١٦)* وانعمة الالهية هبة تمنح مجانا ولكنها لا ترغم ولا تحول الانسان إلى «موضوع» للخلق: إنه يقنع ويخضع ويبعث من جديد . وقد يكون طريق الخلاص الشخصى معقدا، متقطعا، متناقضا، غير أن الحب الالهى يتغلب أخيرا على خطيئة المخلوق، وحين يبلغ الزمان أجله ، يصبح الله هو الكل فى الكل» (٣٦)

وعلاقة الله كلها بالعالم تعبير عن حبه، وخلق الله للعالم.. هذا الخلق نفسه فعل من أفعال حب الله القربانى، وفداء الانسان من الخطيئة أكثر من ذلك قربانية، ذلك أن خالق وجود الانسان يأخذ على عاتقه نتائج فعله الخالق، أى إمكانية الخطيئة التى أصبحت فعلية» (٣٩٣) والأب يتعذب هو أيضا مع ابن الله المتجسد، ذلك أن الأب حين ترك الابن يموت على الصليب فإنه «لا يعانى الموت طبعاً، وإنما لونا معيناً من الموت الروحى معا فى تضحية الحب» (٣٤٤) ويشارك الروح القدس فى هذا العذاب أيضا مادام هو «الحب الفعلى الشخصى الذى يضمه الأب للابن والابن للأب وحين لا يظهر نفسه للمحسوب فإنه يكون تفريفا للحب الشخصى (٣٤٥ - ٣٩٣). وهذا التصور للثالوث المقدس فى مشاركته ككل فى آلام التجسد لا يمت إلى الهرطقة؛ لأنه ليس مضادا للثالوث، antitrinitarian .

وتتضمن النظرية اللاهوتية والفلسفية للتجسد تصورا لعدالة الله theodicy . فالله فى التجسد «يتم فعله بوصفة خالقا، وبهذا «يببر» فعل الخلق، وبغض النظر عن هذا الدخول للربوبية فى العالم المخلوق، فإنه من المحتوم أن يظل العالم ناقصا مادام أصل العالم هو العدم، وبالتالي فإن لحريته المخلوقة طابعا محدودا متغيرا، ومع أن العالم كامل حين خلق فى الأصل فإنه يحتوى على النقص الأنطولوجى المحتوم الذى

* الآية المقصودة من إنجيل مرقس «هى : من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يدين.» (ف. ك)

يتسم به كل ما هو مخلوق وعلى عدم الاكتمال الذى ينشأ عن ذلك، ولا يستطيع الله أن يترك مثل هذا العالم لوسائله الخاصة (كما يعتقد الربوبيون)، ومن ثم تنشأ مهمة أخرى للخالق، وهى أن يتغلب على مخلوقية createdness العالم نفسها، وأن يرفعها فوق طبيعتها المخلوقة ويؤهلها .« والتجسد الالهى هو ثمن الخلق للرب نفسه، وتضحية حب الله فى خلق العالم، فالله قد أحب العالم حبا جعله يضى بابنه الوحيد» (٣٧٥). وتتطلب النهاية الأخيرة، أعنى تأليه المخلوق - ألا يكون المسيح نبيا وكاهنا أعظم فحسب، بل ملكا أيضا. وتتألف الخدمة التى يؤديها باعتباره نبيا من تبشيره بالحقيقة الالهية (٣٥٤)، وخاصة فى كونه ما هو عليه باعتبار تجسدها الحى (٣٥٦)؛ ولهذا فإن المعجزات والعلامات تؤلف من عمله النبوى (٣٦٢). وليس المسيح كاهنا أعظم من حيث إنه يفدى البشرية من خطيئتها بالتضحية بنفسه فحسب، وإنما بمعنى أعم من ذلك هو وضعه الأساسى للتأليه الشامل للماهية الانسانية المخلوقة» (٣٦٤). وهذا الأساس هو نقطة البداية لخدمة المسيح «الملكية» التى تستمر خلال المسير الفاجع للتاريخ الانسانى (٤٥١). «المسيح ملك العالم، ولكنه لا يحكم هذا العالم حكما كاملا كما هى الحال فى ملكوت الله: وإنما كل ما فى الأمر أنه «يؤسس» سلطانه الملكى. وما زالت خدمته الملكية فى العالم مستمرة» وهى تتخذ شكل السعى إلى الملكوت، والكفاح ضد أمير هذا العالم وضد القوى المعادية للمسيح» وهذا الصراع ممكن لأنه ليس مسأله «سلطان» الله «الخالق» على خلقه وإنما مسألة قوة المسيح الرب - الانسان الذى يعد اعتقاله للسلطان «مأساة من الصراع والانقسام بين النور والظلمة - وهذا هو الموضوع الرئيسى لانجيل القديس يوحنا ووحيه معا» (٤٤٧). ومادامت حلبة هذا الصراع هى التاريخ الانسانى، فإن اللوغوس يتجلى لا على أنه أقنوم صانع demiurgic بل على أنه «تاريخى» أيضا.

ويتجلى حضور المسيح الغامض على الأرض بعد صعوده تجليا أشد ما يكون واقعية فى قربان الأفخارستيا «العشاء الربانى»، والدلالة الفائقة على الزمان supertemporal للقربان الذى قدم على الصليب، قد جعل شيئا حقيقيا فوق كل مذهب وفى كل صلاة تقام فى عدد من الأماكن المختلفة (٤٣٥). وينبغى أن تكون النتيجة النهائية لحضور المسيح فى العالم هى الانتصار التام للخير بفضل « الحتمية الصوفيانة»؛ مثل هذه الحتمية لا تنتهت الحرية الانسانية، وتتألف من تلك الحقيقة وهى أن المسيح بتجسده أصبح قانون الوجود للانسانية الطبيعية، وحقيقتها الطبيعية الباطنة التى ما برحت مختفية فى آدم القديم، وفى العالم الطبيعى القديم والانسانى

(٤٦٢). وسوف يتم التحقق الكامل لهذه الطبيعة الصوفيانة في العالم عمل المسيح باعتباره ملكا، وسوف يؤدي إلى ما وراء حدود التاريخ داخل الملكوت السماوى كى يكون «الله هو الكل فى الكل» (٤٤٧ رسالة بولس الأولى إلى أهالى كورنثة ١٥، ٢٨).

ويعرض «الأب سرجيوس» نظرية الروح القدس فى كتابه الضخم «المعزى» The Comforter؛ ومن تعاليم الكنيسة الأرثوذكسية أن الروح القدس تصدر عن الآب من خلال الابن Son؛ وتتحدث الكنيسة الرومانية الكاثوليكية عن الروح القدس الصادرة عن «الآب» والابن» وإضافة لفظة «الابن» إلى قانون الايمان، تلك الاضافة التى قامت بها الكنيسة الغربية دون موافقة الكنيسة الشرقية - قد أثارت نزاعا استمر قرونا عديدة. ويقول «بولجاكوف» إن هذا النزاع لا سبيل إلى تسويته مادام المتنازعون يعنون «بمولد» الابن و«صدر» الروح القدس النشوء السببى للشخصين «الثانى» و «الثالث» من «الآب» (١٧١) والحق أن ثالث الأشخاص فى الذات الالهية المطلقة لا يمكن أن يفهم إلا إذا بدأنا بتصور الكشف الذاتى الذى يقوم به الروح المطلق (٧٥). والوعى الذاتى الشخصى للذات المطلقة «لا يكشف عن نفسه كشفا تاما فى «أنا» واحدة مكتفية بذاتها وإنما يفترض «أنت» و «هو» و «نحن» و «أنتم» « (٦٦). ويتألف «الكشف الذاتى للثالث المقدس فى أن «الابن يتجلى للآب باعتباره «حقيقته» وكلمته» (٧٦). «غير أن هذه العلاقة الثنائية بين الآب والابن لا يمكن أن تستنفذ التحديد الذاتى الذى يقوم به الروح المطلق الذى لا يكشف عن نفسه باعتباره وعيا ذاتيا ووجودا فى الحقيقة فحسب، وإنما باعتباره حيا حياة مستمدة من ذاته، ووجودا فى الجمال، وتجربة لمضمونه الخاص أيضا. هذه العلاقة الدينامية الحية ليست مجرد «حالة» فتكون بهذا المعنى «معطية» خارجية للتحديد الذاتى الذى لا مكان له على الاطلاق فى الذات المطلق، وإنما هى أيضا أقنوم» (٧٧). «والروح القدس هو اتحاد الحب بين الآب والابن» (١٧٦). «والاتحاد داخل الثالث المقدس هو اتحاد حب ثلاثى الشخصيات، أو هو ثلاثة أشكال للحب» ويتضمن كل حب العنصر القربانى فى التضحية بالذات، غير أن أعلى جوانب الحب هى: الفرح والغبطة والانتصار وغبطة الحب هذه فى الثالث المقدس، «وسلوان المواسى هو الروح القدس» (٧٩).

ويقول «بولجاكوف» إننا إذا طرحنا جانبا الفكرة الخاطئة التى تذهب إلى أن عملية الروح القدس تعنى الميلاد، فإننا قد نفسر علاقة الأقنوم الثالث بالأقنومين الأول والثانى بطرق متباينة شتى (١٨١).

ويسأل «بولجاكوف» في مناقشته لمشكلة ناسوتية الرب عما إذا كان ينبغي أن يكون هناك بالإضافة إلى تجسد اللوغوس «تجسد خاص للأقنوم الثالث»؟ فيجيب على هذا السؤال بالنفي. «ويتألف التجسد من فعلين «نزل الأقنوم» الالهى في الوجود الانسانى «وقبول» الوجود الانسانى له. الفعل الأول من عمل اللوغوس الذى بعث به الآب إلى العالم، والفعل الثانى من عمل الروح القدس؛ وقد بعث به الآب أيضا إلى مريم العذراء التى يتم في جسدها التجسد الالهى». «وينبغى ألا يفهم هذا على أنه نوع من الأبوة من جانب الروح القدس تعويضا عن غياب الزوج، وإنما على العكس من ذلك تصوير الروح القدس مطابقة إلى حد ما لمريم العذراء في تصور الابن». ومن ثم «يستبعد التجسد الشخصى للأقنوم الثالث تمام الاستبعاد» (حمل الله، ٢٠٠) بيد أن ظهور الروح القدس في مريم العذراء يختلف اختلافا عميقا عن تجسد «اللوغوس» من حيث إن للرب الانسان يسوع المسيح أقنوما واحد فحسب هو اللوغوس، بينما لمريم العذراء التى يبقى معها «الروح القدس» إلى الأبد بعد البشارة - أقنوم إنسانى متميز عن أقنوم الروح القدس.

ومادام كل من المبدأ الذكورى والأنثوى يشارك في التجسد، فإن «بولجاكوف» يلتمس وجود كل من المبدئين في «صوفيا» الالهية التى هى النموذج للالهة المخلوقة والروح الانسانية وحدة ثنائية biunity «فهى تجمع بين المبدأ الذكورى الشمسى للفكر - أى اللوغوس - والمبدأ الأنثوى للتقبل receptivity وللإكمال الخالق، ولكونه منطويا في الجمال. وروح الانسان الصوفيانىة تجمع بين الذكر والأنثى في صعيد واحد. والذكورى والأنثوى صورتان لمبدأ روحى واحد هو «صوفيا» في اكتمال تجليها الذاتى وفقا لنموذج الأقنومين الثانى والثالث» (المعزى ٢١٨). هذا التمييز الذى يوازى مبدأى الذكورة والأنوثة ينعكس في التجسد. فالمسيح يتجسد في صورة رجل ويظهر الروح القدس أكمل ظهور في صورة حاملة الروح مريم العذراء دائما» ويشير الأب «سرجيوس» بهذه المناسبة إلى أن «أدب الكنيسة يقدم لنا لمحات عن الروح باعتبارها أقنوما أنثوياً» ويستشهد بعدد من الفقرات التى تتضمن ذلك (٢١٩).

ويردد الأب سرجيوس في كتابه «عروس المخلص» (الحمل) The Bride of the Lamb نظريته الصوفيولوجية مضميفا إليها عناصر جديدة ولكنها قليلة، ويتوسع في تصورات اللاهوتية الجديدة القيمة في الجزء الثانى من كتابه ويتناول الموت وحالة الروح بعد الموت والخلاص الشامل universal salvation.

وليست صوفيا المخلوقة - شأنها في ذلك شأن صوفيا الالهية - شيئا شخصيا.

ومن ثم فإنها نفس العالم لا روحه (٩٠) وهى تتشخص فى الشخصية الانسانية: وبالتالي فإن الكون «كونى - إنسانى» cosmos-anthropos (٩٦). والوجود الانسانى بجانبه - الرجل والمرأة - صورة للوغوس والروح القدس (٩٩). والبشرية كلها فى آدم شىء واحد، ومن ثم كانت سقطة آدم هى سقطة كل واحد منا (١٧٨)، وكانت ضياعا للوحدة المكتملة^(٥) وظهورا للكثرة (٨٩)؛ ويعيد آدم الجديد - المسيح الوادية إلى البشرية، وأم الرب - وهى حواء الثانية (١٠٠)، تضم فى نفسها طبيعة الشخصيات كلها، وبالتالي فإنها أم البشر جميعا (٢٢٨) وتحققا للروح القدس فى أقنوم إنسانى» (٤٣٨).

ويقول الآب «سرجيوس» فى معرض حديثه عن العملية التاريخية أن موضوعها هو البشرية ككل: والموضوع الانسانى المتعالى هو الذات الانسانية الشاملة «فى وحدة آدم» وهى فى المقام الأول الذات الابستمولوجية المتعالية، أى موضوع المعرفة. وبالمثل فإن الذات التى تفعل من خلال التاريخ، أى ذات النشاط الاقتصادى هى شىء واحد بعينه (٣٤٣).

وتتلقى الذات الانسانية المتصفة بالفردية «موضوع» حياتها من الله، ولكنها تضع فى الوقت نفسه هذا الموضوع لنفسها فى حرية، بمعنى أنها تقبل أو ترفض فى حرية هذا الموضوع (١٠٦). والموضوع الشخصى للانسان الذى يضعه له الله، هو عبقريته وموهبة الانسان تتألف فى الطريقة والمدى الذى يقبل بها عبقريته (١٢٥). وهكذا توجد درجات متفاوتة من الوقوع فى الخطيئة (١٢٧)، ودرجات متباينة من الشر (١٦٤ - ١٦٧). ويعنى الانتصار على الشر أن الحب المتواضع قد أخدم الفردية (١٠٩)؛ ولا بد من التغلب على الوجود «الفردى» (١٦٢).

والموت هو انفصال الروح والنفس عن الجسم، وعلى ذلك فإن وجود الانسان بعد وفاته وجود روحى - نفسى دون أن يمتزج أى امتزاج بالحياة النفسانية الجسمية. وتصير خبرة الانسان الروحية فى هذه الحالة أكثر ثراء، فيرى حياته الماضية كلها باعتبارها تألفا synthesis، ويبدأ فى فهم معناها (٣٨٨). ويدين نفسه ويتغلب تدريجيا - وربما كان ذلك خلال أيونات aeons من الزمان - على كل شر فى نفسه، وبذلك يجد نفسه جديرا بدخول ملكوت الرب. وهكذا لا وجود لجحيم أبدى، وإنما هناك «مطهر وإقامة مؤقتة فيه» (٣٩١). أما بالنسبة لغير المسيحيين فمن

(٥) الكلمة الروسية هى tselomudrie (ومعناها الحرقى حكمة الاكتمال) وهى تعنى أيضا العفة أو الطهارة.

الممكن «أن يتلقوا بعد الموت نور المسيح» (٤٦٢).

وإذا كان النعيم الأبدى قد أُلِفَ لبعض المخلوقات، وأعد الجحيم الأبدى للبعض الآخر، فذلك معناه أن خلق العالم كان أمرا فاشلا، وأنه ليس في الامكان قيام «عدالة ربانية» Theodicy. ويطلق الأب «سرجيوس» على نظرية آلام الجحيم الأبدية «قانون العقوبات الجنائي في اللاهوت» (٥١٣) وليس من المقبول أن تعاقب الخطايا المتناهية المحدودة عقابا يستغرق وقتا لا متناهيا. «وحين نقول إن الله العالم بكل شيء قد خلقنا ففي ذلك الدليل الأنطولوجى على الخلاص المقبل» (٥٥٠ - ٥٧٣).

وسأجمل - في ختام هذا الفصل - النتائج الرئيسية لفلسفة «بولجاكوف» في اللغة، وهى نتائج قيمة، لا من وجهة النظر اللغوية فحسب، بل من وجهة النظر الدينية الفلسفية أيضا. وهى معروضة في مجلد ضخم تحت عنوان «فلسفة الألفاظ» The Philosophy of Words. وقد قرأ الأب «سرجيوس» مقدمة هذا الكتاب في مؤتمر الأكاديمية الروسية الذى عقد في براغ عام ١٩٢٤، وظهر في Festschrift T.G. Masaryk zum 80 Geburtstag (ج ١، سنة ١٩٣٠) تحت عنوان «ما الكلمة؟» Was ist des Wort. ويذهب «بولجاكوف» إلى أن كتلة الصوت هى «بنية الكلمة» كما يقول الرواقيون: أنها المادة وقد تحولت إلى صورة هى المعنى أو الفكرة. وقد تكون للكلمة الفكرة تجسيمات متباينة كالصوت والاشارة والعلامات المكتوبة. ولكن كما أن سيمفونيات «بيتهوفن» مكتوبة للأوركسترا، فكذلك تجد الكلمة الفكرة تجسيمها - في المحل الأول - في الأصوات التى تصدر عن الصوت الانسانى. وليست الرابطة بين الفكرة وتجسيمها رابطة خارجية، ويرفض «بولجاكوف» في صراحة كافة النظريات النفسانية التى ترد المعنى إلى عملية نفسية تجرى في العقل الانسانى، والتى تنظر إلى الكلمة على أنها وسيلة خارجية على المعنى للتعبير عن تلك العملية النفسية إلى الآخرين، ويقول «بولجاكوف» إنه حين تبدأ كلمة ما في الواقع الكونى تتم عملية مزدوجة تتطور في اتجاهين متضادين: إذ تتحرر فكرة من الكل المعقد للوجود، وتخلق لنفسها في الكون الأصغر للفردية الانسانية ووفقا لامكانيات الانسان الصوتية جسما جديدا هو الكلمة. ويتحدث الكون نفسه من خلال الكون الأصغر للانسان في ألفاظ هى رموز حية وعلامات إيجابية للأشياء، لأن النفس الحقيقية لصوت الكلمة هى الشيء نفسه، فنفس كلمة شمس هى الكوكب السماوى نفسه، وتعدد اللغات لا يستبعد وحدة «الكلمة الباطنة». كما تنطق الكلمات الصينية نفسها في المقاطعات المختلفة بطريقة مختلفة (٣٩). ويعنى الاختلاط البابلى لللسن تفكك الشعاع

الأبيض إلى كثرة من ألوان الطيف، غير أن ذلك لا يؤثر على «الكلمة الباطنة»، ولديك شاهد على ذلك إمكانية الترجمة من لغة إلى أخرى. وثمة قيمة ملحوظة ترتبط بنظرية «بولجاكوف» التي تذهب إلى أن كثرة اللغات ما هي إلا نتيجة لتفكك البشرية، ذلك التفكك الذى يرتبط بتزايد الذاتية والمزعة النفسانية Psychologism أى التركيز المرضى للانتباه على خصائص الكلام الذاتية الفردية، كما ترتبط بخواطره عن محاولات القبالة Kabbalah للنظر إلى الحروف على أنها العناصر الأصلية للغة وعلى أنها قوى كونية في الوقت نفسه.

وتقتضى فلسفة «بولجاكوف» في اللغة موقفا عاطفا - بالطبع - من جانبه إزاء ما يسمى «بتمجيد الاسم» imiaslavie^(٦) إذ يقول في كتابة «النور الذى لا يخفت» «إن اسم الله نقطة تقاطع بين عالمين، وهو المفارق في المحايث، وعلى هذا فإن تمجيد الاسم بغض النظر عن دلالاته اللاهوتية العامة شرط متعال للصلاة، شرط يجعل التجربة الدينية ممكنة» والله يؤكد «اسمه، ويعرف أنه اسمه الخاص بحيث لا يجب عليه فحسب، بل إنه حاضر فيه فعلا» (٢٢).

ويمتاز العمل الذى قام به «الأب سرجيوس» بطاقته الخلاقة ويتعدد الموضوعات التى طرقها، وبالأصالة الجريئة التى تنسم بها الكثير من نظرياته. ويعد كفاحه الذى قام به في مراحل مبكرة من نشاطه ضد عبادة الانسان والنزعة الشيطانية demonism، وغير ذلك من الأشكال الحديثة للاتجاهات المعادية للمسيحية - يعد هذا الكفاح ذا قيمة خاصة. ومذهبه النظرى في فلسفة اللغة، ونظريته عن الجمال، وعن الكون باعتباره كلا حيا، جديران بالاحترام على وجه الخصوص. أما بالنسبة لعلم اللاهوت عنده، فإن أعظم القيمة ترتبط بحججه التى ساقها لتأييد الخلاص الكلى، ويرأيه في أن التجسد ليس مجرد وسيلة لانقاذ البشرية من الخطيئة وإنما للتجسد معنى أوغل من ذلك جوهرية باعتباره الشرط الضرورى لتأليه الشخصيات المخلوقة. ومن ثم فإن ابن الرب في علاقته بخلق العالم - هو الرب الانسان منذ الأزل. ولا تقل عن ذلك قيمة ملاحظاته عن «البصيرة الصوفية» في الوثنية، وعن القوة الروحية التى تجلت في معجزات المسيح، وعن العلاقة المشتركة co-relation بين «الروح القدس» و «أم الرب». ولقد وضع الأب «سرجيوس» النزاع القديم الذى استمر قرونا طويلة بين الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية حول عبارة الابن في قانون الايمان النيقوى، وضع هذا النزاع على أساس جديد حين أشار إلى أن كلمتى «مولود»

(٦) وهى النظرية القائلة بأن النعمة الالهية حاضرة في اسم الله نفسه.

و «المنبثق» اللتين استخدمنا على التوالي عن الابن والروح القدس، لا تشيران إلى ارتباطهما السببي بالله الآب، وإنما إلى الجوانب المختلفة للكشف الذاتى الذى تقوم به الشخصية المطلقة. فإذا بحثنا المسألة من وجهة النظر تلك فقد يصبح النزاع القطعى (الدجماطيقى) الناشب بين المتنازعين أكثر قبولاً للتوفيق.

وقد هوجمت نظرية «بولجاكوف» الصوفىانية وغيرها من نظرياته هجوماً حاداً من بطريركية موسكو ومن مجمع «كارلوفاتسكى» المقدس Karlovatsky Synod ، وقد نشرت إدانة بطريرك موسكو والردان اللذان دافع بهما «بولجاكوف» عن موقفه فى كتابه «صوفيا والحكمة الالهية» (باريس ١٩٣٥). ونشر «فلاديمير. ن لوسكى» نقداً لردى الأب سرجيوس فى كتابه : «النزاع حول صوفيا». وكتب عضو فى مجمع كارلوفاتسكى هو الأسقف صيرافيم كتاباً ضخماً تحت عنوان «نظرية جديدة عن صوفيا الحكمة الالهية (صوفيا سنة ١٩٣٥)». والعيب الأساسى فى مذهب الأب سرجيوس هو أنه فى نظريته عن صوفيا الالهية باعتبارها طبيعة الله (ousia) تراه يؤكد الهوية الأنطولوجية (الوجودية) بين الله والعالم؛ إذ لا يقبل اللاهوت الايجابى أو اللاهوت السلبى شيئاً من ذلك. فالله بالنسبة للاهوت السلبى هو العدم الالهى الذى لا يمكن التعبير عنه بأية تصورات مستعارة من عالم الوجود الكونى. والله والعالم ينفصلان انفصالاً أنطولوجياً حاداً الواحد عن الآخر. فمس المحال العثور على هوية كاملة أو جزئية بين العدم الالهى والعالم. وكذلك لا يستطيع اللاهوت الايجابى أن يملأ الهوة بين الله والعالم. ومن الحق أن التجربة الدينية تشهد على أن الله كائن شخصى. وفضلاً عن ذلك فإننا نعرف عن طريق الوحي أنه وحدة من ثلاثة أشخاص. ومهما يكن من أمر فلا بد من أن نتذكر أنه حتى باعتباره شخصاً، فإن الله يظل العدم الالهى نفسه، والألفاظ التى تشير إلى أفكار فى عالم الوجود الأرضى، تكتسب معنى جديداً حين تطلق على الله. ونحن نستخدم تلك الألفاظ نظراً لقيام تشابه معين بين العالم والله باعتباره موضوعاً للاهوت الايجابى. وأياً كان الأمر فكل من التشابه والاختلاف «وراء المنطق» ^(٧) meta-logical. ذلك أن أى شئيين يتشابهان أو يختلفان بمعنى منطقى هما بالضرورة متطابقان جزئياً، أو على أقل تقدير يرتبطان بعنصر من الهوية. أما التشابه الذى يوجد فيما وراء المنطق، فإنه لا يرتبط بالجزئية فى أى معنى من معانيها. ومن ثم فمن الواضح أنه إذا كانت أفكار انشخصية والعقل والوجود... إلخ. - كما نصف

(٧) يعرض ل. فرانك فى كتابه «موضوع المعرفة» بالتفصيل لتصور الاختلاف الذى يوجد عبر

المنطق (ص ٢٣٧).

بها الله - في هويته مع الأفكار المقابلة لها التي نصف بها الكائنات الأرضية، فسيكون العدم الإلهي متميزا عن أشخاص الثالوث المقدس، وينبغي علينا في هذه الحالة أن ننظر إليه باعتباره مبدأ أعلى ينشئ العالم الأخير باعتباره عالما أدنى للوجود يرتبط بدوره بالعالم بعلاقة الهوية الجزئية.

وفي رفضنا لتصوير إله أعلى وإله أدنى، وبالتالي في معرفتنا بأن العدم الإلهي يلتقي بكل شخص من أشخاص الثالوث المقدس، يكون من الأمور الجوهرية أن نلتزم التزاما صارما بالموقف التالي: إن هناك هوة أنطولوجية بين الله والعالم، فوحدة الوجود متهافئة منطقيا. «والأب. سرجيوس» ينكر هذا الموقف. ويتضمن مبدؤه القائل بأن كل شيء في العالم المخلوق «شيء واحد متطابق في المضمون (وإن لم يكن متطابقا في الوجود) ونظرياته جميعا التي ترتبط بهذا المبدأ، تتضمن تقريبا أنطولوجيا أكثر من اللازم بين العالم وخاصة الإنسان - وبين الله، وهذا لا يتفق منطقيا - كما سبق أن بينا مع تصور الله كما يعرضه اللاهوت السلبي حتى ولو أضيفت إليه الإضافات من اللاهوت الإيجابي.

وإذا تغاضينا عن الاستحالة المنطقية لاقامة الهوية بين مضمون الله والعالم، فإن هذا التجاهل للإنسان المنطقي سيورطنا في صعوبات لا أمل في الخروج منها. وأولى هذه الصعوبات هي أن النظرية المشار إليها تقلل من القوة الخالقة التي يتمتع بها الله والإنسان. وهي تؤكد أنه على الرغم من أن الله في خلقه للعالم لم يستخدم أية مادة من الخارج، فإنه استعار مضمون العالم كله من نفسه. وهكذا لا توجد أية قوة خالقة حقيقية، وإنما انتقال أو إخراج لمضامين حاضرة فعلا في الله. والإنسان بدوره لا يخلق أية مضامين جديدة إيجابية، وإنما يكرر في صورة زمنية المضمون الأبدي للطبيعة الإلهية. وإذا قربنا بين الله والإنسان تقريبا أنطولوجيا وثيقا فإن هذا يقلل من قيمتهما معا. ويرى الأب سرجيوس أنه من الممكن أن يكون نشاط المخلوقات جديدا من حيث «الجهة» modal، أي أنه يستطيع أن يحول ما هو ممكن إلى ما هو بالفعل. وإلهام الكائنات في حد ذاته عاجز عن الاتيان بشيء جديد أنطولوجيا إلى الوجود، وعن إثراء الواقع بموضوعات جديدة» (المعزى ٢٥٠ والسطور التالية).

وإذا كان المضمون الإيجابي للطبيعة البشرية مطابقا لما هو إلهي، فلا مناص من الاعتراف بأن الإنسان جوهر مشارك لله. وتذهب العقيدة المسيحية إلى أن الإنسان يقترب من الله عن طريق وسيط هو الرب - الإنسان يسوع المسيح؛ إذ لما كان ليسوع المسيح طبيعتان مختلفتان مختلفان اختلافا عميقا ولكنهما اجتماعا سويا دون خلط

بينهما عن طريق المعجزة، هما الطبيعة الالهية والطبيعية للانسانية ، فإنه من خلال إحدى هاتين الطبيعتين جوهر مشترك للاب والروح القدس، ومن خلال الأخرى جوهر مشترك لنا نحن البشر. وفي رأي الأب «بولجاكوف» إن حقيقة كون المسيح قد جعل إنسانا ليست هي التي تعمل على تقريب الانسان من الله، وإنما على العكس من ذلك إن المشاركة في جوهر واحد Consulstantiality بين الله والانسان هي التي تساعد اللوغوس على أن يصبح إنسانا. وتأمل أيضا في هذا المجال نظريته في أن روحانية الانسان غير مخلوقة، وإنما تستمد أصلها من أن الله قد نفخ في الانسان نسمة الحياة. والله يمنح هذه النسمة، هذا التدفق لماهيته الخاصة، وجودا شخصيا. ألا يلزم عن ذلك أن الانسان، لكونه غير مخلوق باعتباره شخصا، يقف فيما يتعلق بهذه المسألة في مستوى واحد مع الله الابن والروح القدس: فالابن قد ولد من الأب ولم يخلق، والروح قد صدرت عن الأب، والانسان قد انبعث عنها؟ ومن حسن الحظ، لم يذهب «الأب سرجيوس» إلى مثل هذه الأطراف، فقد أدخل تعديلا ملحوظا على مذهبه في مؤلفاته المتأخرة. ففي كتابه «حمل الله» أكد أن الانسان عند خلقه «تلقى شخصيته من الله الذي نفخ فيه الروح الالهية، وهكذا صار نفسا حية، وإنسانا حيا ، وذاتا تعيش به وله ومن خلالها إنسانيته» (١٣٦). وتتغير هذه النظرية في كتابه «المواسى» (المعزى) إلى ما يأتى: «الانسان عنصر فائق للخلق supercreational في العالم؛ إذ تحيا فيه الروح التي صدرت عن الله، وهو شخصية - على الرغم من أنها مخلوقة، إلا أنها صورة للرب» (٢٤٤). ومن الجلى أنه ينبغي تفسير هذه الكلمات بمعنى أن الروح التي جاءت من الله مباشرة، وشكلت الانسان هي الروحانية وليست ذات الانسان الفعلية، أما بالنسبة للذات الشخصية الفعلية التي منحت هذه الروحانية الالهية، فإن الله قد خلقها على صورته، فهي مخلوقة خلقا ذاتيا إلى حد ما. ومهما يكن من أمر، فإنه حتى هذا التصور عن مخلوقية الانسان التي تعلو على مخلوقية غيره من الكائنات supercreatedness ، فلا فائدة منها إذا تذكرنا أن الخلق ذاته، وخاصة الخلق على صورة الله - هو في مضمونه الايجابى مجرد إخراج للمضمون الصوفياني الالهى - وفقا للأب سرجيوس. ويقول الأب سرجيوس نفسه في كثير من الأحيان وخاصة في كتابه «المواسى» - إن مذهبه قد يبدو مذهبا في وحدة الوجود، وأنه - يوافق على هذا إلى حد ما قائلا: «أجل، إنه مذهب في وحدة الوجود أيضا بمعنى ما، غير أنه بالمعنى الروع، أو كما أوتر أن أطلق عليه تحاشيا لسوء الفهم «وحدة وجود في الله» Panentheism ، ويقول: «إن وحدة الوجود جانب محتوم جدليا (ديالكتيكيا) لعلم الكون الصوفياني Sophian cosmology (٢٣٢).

ويفسر «الأب سرجيوس» - شأنه في ذلك شأن كثير من اللاهوتيين - هذه العبارة: «خلق الله العالم من العدم»، وكأنها تشير إلى «عدم» صنع الله منه العالم. والحق أن الكلمات - أيا كان الأمر - تعبر كما يبدو لى عن الفكرة البسيطة التالية وهى: أن الله لا يحتاج إلى أن يأخذ أية مواد من داخل أو خارج نفسه لى يخلق العالم، وإنما يخلق العالم على أنه شىء جديد، لم يوجد من قبل مطلقا، ويختلف عنه تمام الاختلاف. وظهور هذا الشىء الجديد تماما هو وحده الخلق الحقيقى. ومذهب الأب سرجيوس لا يسمح بمثل هذا النوع من الخلق، ففى رأيه أن الله خلق مضمون العالم الايجابى كله من نفسه، ويثبت الجانب اللا إلهى من العالم أنه مفتقر إلى الشخصية بحيث لامناص من اعتبار نظريته تنوعا خاصا من وحدة الوجود. فليس غريبا إذ أن أنها تحتوى على العيوب الرئيسية فى وحدة الوجود فهى:

١ - غير مدعمة منطقيا.

٢ - ولا تستطيع أن تفسر الحرية.

٣ - كما لاتستطع أن تبين مصدر الشر.

فمن المحال منطقيا - كما سبق أن أشرنا - قبول أى هوية جزئية بين الله والعالم فى الوقت الذى نعتقد فيه أن الله هو العدم الالهى. ويعجز الأب سرجيوس عن رؤية هذا لأنه لا يقدر تقديرا تاما طبيعة اللاهوت السلبي الخاصة، ويفكر فى الله باعتباره المطلق (٤٠٧). ولكن، الحق أن الله هو المطلق الأعلى Super - absolute : فهو ليس مطلقا باعتباره مشاركا مشاركة نسبية لما هو نسبى. وهناك أيضا سبب إيجابى آخر أفضى بالأب سرجيوس إلى رأيه القائل بأن الله والعالم متطابقان تطابقا جزئيا، فهو يعتقد أن الطبيعة الالهية بوصفها الوجود الواقعى الصميم Ens realissimum - يجب أن تكون وحدة إيجابية للكل ، بحيث تحتوى على كل شىء داخلها - وإلا إذا وجد هناك أى مضمون لا إلهى إيجابى، فإن طبيعة الله تكون محدودة فقيرة. وهذه الفكرة منتشرة انتشارا واسعا فى الفلسفة عامة، وفى الفلسفة الروسية خاصة، فنحن نجدها عند «سولوفيف»، وكارسافين Karsavin ، وفرانك، ومع ذلك فإنها فكرة خاطئة. والتحديد Limitation - كما ذكر إسبنوزا منذ عهد بعيد - علاقة متبادلة بين شيئين لهما نفس الطبيعة. بيد أن الله والحياة الالهية داخل الثالوث شىء يختلف اختلافا ينتمى إلى ما وراء المنطق بالقياس إلى العالم المخلوق، ومن ثم فإن الحقيقة التى تذهب إلى أن العالم المخلوق خارج الله لاتقلل بحال من الأحوال من امتلاء الحياة الالهية.

وثمة عيبان آخران على جانب من الأهمية في مذهب وحدة الوجود في الله panentheism (وكذلك في وحدة الوجود)، هما: عجزها عن تقديم تفسير معقول لوجود البشر في العالم، ولحرية الفاعلين المخلوقين. فالشر ليس مجرد نقص في امتلاء الوجود أى ليس مجرد عدم نسبي، فإن له مضمونا خاصا معينا يكبت المضامين الايجابية الأخرى، وهكذا يؤدي في نهاية الأمر إلى تناقص ما في الحياة من امتلاء . وليس من شك أن الشر متطفل دائما على الخير، ولا يتحقق إلا من خلال استغلال قوى الخير، غير أن هذا العجز نفسه عن الاستغناء عن الخير يفترض وجود قوة اختراع خلاقة من جانب فاعلى الشر، كما يفترض أنهم في مظاهرهم الحيوية متحررون من الله على الرغم من أنه قد خلقهم . والواقع أن الفاعلين الذين يسلكون طريق الشر يحملون شيئا جديدا إلى انعام على الأقل في صورة مزيج جديد من عناصر موجودة فعلا في العالم، وهذا الشيء الجديد لا يلتصق في الوجود الالهي، مما يثبت أن الفاعلين المخلوقين قادرين على الخلق المستقل. ولا يستطيع الأب سرجيوس أن يفسر الشر، وبالتالي لا يستطيع أن يفسر النشاط الخلاق الخارج عما هو إلهي، وحرية المخلوقات بمعزل عن الله، وذلك لأنه لا يجد في الخلق غير صوفيا والعدم الذي أصبح لاتعينا (ميون). بيد أن اللاتعين لا يمكن أن يكون فاعلا حرا معاديا لما هو إلهي anti-divine. وتشهد التجربة المسيحية في وضوح على أن الكائنات التي تسلك طريق الشر ليست كائنات لامتعينة meons، وإنما هي مخلوقات تؤكد نفسها، ويضعونها في عجب - أو على أقل تقدير في أنانية - في مقابل الله والعالم. وهذه الحقيقة وحدها تثبت أن الوجود الواقعي الأعلى ens realissimum لا يتضمن كل شيء، وأن هناك وجودا لا يطابق صوفيا الالهية في مضمونها. ويفتقر مذهب الأب «سرجيوس» افتقارا خاصا إلى أى تفسير للجانب غير الالهي من العالم، وفجأة نراه يتحدث عن «الصورة المظلمة لصوفيا» (المعزى ، ٢٣٤)، بل عن «صوفيا الساقطة» fallen Sophia (٣١٧)، غير أنه يكاد يكون محالا أن نطلق اسم صوفيا على كائن ساقط.

ولقد انتقد المطران «سرجيوس» الذي أصبح فيما بعد بطريرك موسكو - انتقد تعاليم الأب «سرجيوس بولجاكوف» انتقادا قاسيا؛ واعتمادا على قوة هذا النقد أعلن المجمع المقدس لبطريركية موسكو أن نظريته في صوفيا «نظرية دخيلة على كنيسة المسيح الأرثوذكسية المقدسة وحذرت منها جميع خدام الكنيسة المؤمنين وأبنائها» (انظر كتاب: «صوفيا: الحكمة الالهية، ص ١٩). وحين رد الأب «سرجيوس» على هذا النقد ببحث قدمه إلى المطران إيولوجيوس في باريس، كتب «فلاديميرلوسكى»

كتابا عن «النزاع حول صوفيا» شرح فيه نقد المطران «سرجيوس»، وأضاف إليه أفكاره الخاصة.

ويلاحظ المطران «سرجيوس» في نقده لنظرية «بولجاكوف» في صوفيا الالهية باعتبارها الأنثى الأبدية في الله: «أن الحب لكى يكون روحيا، وإلهيا، فلا بد أن يكون واعيا أى منتما إلى شخص، حتى ولو كان هذا الحب أنثويا سلبيا» (٨). وإذا فسرت «صوفيا الالهية على أنها طبيعة ousia الله، فسوف يكون هناك «أقنوم رابع» في الله. ويعترض «المطران سرجيوس» في موضع آخر على التفرقة داخل ماهية الله البسيطة بين مبدئين: مبدأ ذكرى، ومبدأ أنثوى» كما يعترض على ربط «بولجاكوف» بين الصورة الالهية في الانسان وبين ثنائية الجنسين إذ لا يتعد هذا الربط كثيرا عن تأليه الحياة الجنسية كما نجده لدى بعض الغنوصيين» (٩).

ولا يقل عن ذلك وزنا الاتهام الموجه إلى الأب سرجيوس بأنه «يهتم اهتماما خاصا بمخلوقية الانسان createdness of man باعتبارها سبب سقطته، أى بما يشوب طبيعته التى منحها له الخالق من نقص» (١٦). ويفسر فلاديمير لوسكى أن فكرة «الأب سرجيوس» هذه قد نشأت عن نظريته القائلة بأن خلق الله للعالم يتألف من «انغمار صوفيا بالعدم. ولا يصبح خلق العالم وفقا لهذا التفسير صنعا لشيء جديد كامل في مخلوقيته، وإنما تشكيل العالم الالهى الموجود فعلا (صوفيا)، وتأخره ونقصه.. أى الشر» («النزاع حول صوفيا»، ص ٥٥).

والمشكلات التى ناقشها الأب بولجاكوف من أعقد مشكلات الميتافيزيقا المسيحية وأصعبها، وكل مشكلة منها مفتوحة لعدد من الحلول المختلفة، كل منها متداخل مع عدد لا حصر له من المشكلات الأخرى، بحيث لا يمكن أن يكون حلا نهائيا، وإنما يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتحديد والاكمال، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا اجتمع عدد كبير من الأشخاص لمناقشة الموضوع في هدوء، ولا يمكن أن تكون الخلافات حول مسائل من هذا النوع مثمرة إلا في جو من النية الحسنة والتسامح والتهديب الروحى الذى يكبح جماح الانفعالات. ومن سوء الحظ أن المناقشة الهادئة للمشكلة الصوفيانة كادت أن تكون أمرا مستحيلا حين أدانت بطريركية موسكو والمجمع المقدس للكنيسة الروسية بكارلوفاتسكى نظريات الأب «بولجاكوف» في حدة وسرعة قبل أن تناقش في الأدب الفلسفى واللاهوتى.

وقال «الأب س. بولجاكوف» في التقرير الذى قدمه إلى المطران «إيولوجيوس»، ردا

على المطران سرجيوس: «أعلن بكل احترام أنني أومن - بوصفي قسيسا أرثوذكسيا - بعقائد الأرثوذكسية الصحيحة كلها، وليست لنظريتي في صوفيا أية علاقة بالمضمون الفعلي لتلك العقائد، فهي لا تتعلق إلا بتأويلها اللاهوتي فحسب. وما هي إلا عقيدتي اللاهوتية الخاصة، تلك العقيدة التي لم أخلع عليها قط دلالة العقيدة الكنسية التي يرتبط بها الجميع» (٥١).

والحق، أن الأب «سرجيوس» لم يعارض قط عقائد الكنيسة الأرثوذكسية. والانتقادات التي وجهها خصومه، أعنى زعمهم بأن نظريته في صوفيا الإلهية تقيم أقنوما رابعا في وجود الله - ليست غير استنباط من تعاليم الأب «سرجيوس»، وهو استنباط لم يكن في نيته أن يقوم به. ومن ثم، فإن كل من يقدر حرية الفكر اللاهوتي يجب أن يوافق على أن تنتقد نظريات الأب سرجيوس أو أن ترفض رفضا حاسما من خصومه، ولكن ما كان ينبغي أن تدينها بطيركية موسكو. وعلى ذلك فإن الموقف الودّي الذي اتخذته المطران «إيولوجيوس» من نشاط الأب «سرجيوس»، يعدّ موقفا تعليميا من الطراز الأول. وقد تحدث المطران «إيولوجيوس» بهذه الكلمات أثناء دفن الأب سرجيوس: «أيها الأب العزيز سرجيوس لقد كنت حكيما مسيحيا، وأنت معلم للكنيسة بالمعنى النقي السامي لهذه الكلمة. وكنت مستنيرا بالروح القدس وبروح الحكمة وبروح العقل، وبالمعزى الذي أهديت إليه علمك»^(٨).

إن عمل كل مفكر كنسي أصيل يثير خلافاً مريرة، ولا يتضح تأثير الجوانب الايجابية والسلبية من نظريات على حياة الكنيسة إلا بعد مرور فترة طويلة من الوقت. وهذا المصير نفسه ينتظر تعاليم «الأب سرجيوس بولجاكوف» الذي سيعد بلا جدال واحداً من أبرز اللاهوتيين الروس.

(٨) انظر الكتاب الذي ألفه ل.أ. زاندر تحت عنوان: «إلى ذكرى الأب سرجيوس بولجاكوف».

الفصل السادس عشر

نيقولا برديائف N. Berdyaev

ولد «نيقولا الكسندر روفيتش برديائف» أشهر الفلاسفة الروس المحدثين سنة ١٨٧٤ بمقاطعة كييف، ودرس بجامعة كييف في كلية الحقوق، ولكنه لم يتخرج في هذه الكلية، فقد ألقى القبض عليه عام ١٨٩٨ لانضمامه إلى الحركة الاشتراكية. وقد فكر في شبابه أن يمزج الماركسية بالكاتنتية الجديدة، ولكنه لم يلبث أن انصرف عن هذين المذهبين، واتجه باهتمامه إلى فلسفة «فلاديمير سولوفيف»، ثم شرع يشيد مستقلا تصورا مسيحيا للعالم. ولقد حدث تطور مماثل لذلك التطور في حالة «سرجى نيقولا ثيفتش بولجاكوف» الذي كان أستاذا للاقتصاد السياسى بمعهد كييف للعلوم التطبيقية سنة ١٩٠١، ثم أصبح كاهنا سنة ١٩١٨، وعين أستاذ اللاهوت الدجماطيقى بالمعهد الأرثوذكسى في باريس سنة ١٩٢٥. وفي عام ١٩٠٣ حضر «برديائف» و «بولجاكوف» إلى بطرسبورج لتأسيس صحيفة جديدة باسم «مشكلات الحياة» Voprosi Zhizni، وطلبا منى، باعتبارى أقل انغماسا في السياسة من غيرى - أن أحصل على تصريح باسمى من الحكومة لاصدار تلك الصحيفة، فوافقت على طلبهما، ولسوء الحظ لم تستمر الصحيفة غير عام واحد. وفي عام ١٩٢٢ ألفت الحكومة السوفيتية القبض على أكثر من مائة أستاذ وكاتب بتهمة اختلافهم عن الأيديولوجية السائدة، وفتهم من روسيا: وكان بين الفلاسفة في تلك الجماعة، «برديائف» و «بولجاكوف» و «إيفان إلبين»، و «لابشين»، و «س. فرانك»، و «كارسافين»، وأنا. واستقر «بريادائف» في برلين في بداية الأمر، ثم انتقل إلى باريس فيما بعد، وهناك كان عمله الرئيسى بجمعية الشبان المسيحية. وكان منذ عام ١٩٢٦ حتى نهاية عام ١٩٣٩ رئيسا لتحرير مجلة دينية فلسفية هى مجلة «السبيل» Put. وتوفى «نيقولاى الكسندر روفيتش»، فجأة بينما كان يعمل على مكتبه في ٢٤ مارس سنة ١٩٤٨.

وقد كتب «برديائف» عددا كبيرا من الكتب والمقالات، ترجم معظمها إلى لغات عديدة، ولن أذكر هنا غير أهم مؤلفاته وهى: «الذاتية والمثالية في الفلسفة الاجتماعية: دراسة نقدية لـ «ن. ك. ميخايلوفسكى»، ١٩٠٠، «من وجهة نظر الخلود»، ١٩٠٧، «الوعى الدينى الجديد والمجتمع»، ١٩٠٧، «فلسفة الحرية»، ١٩١١، «معنى الابداع»، ١٩١٦، «تصور دوستوفسكى للعالم»، ١٩٢٣، «فلسفة

اللامساواة»، ١٩٢٣، «معنى التاريخ»، ١٩٢٣، «عصور وسطى جديدة»، ١٩٢٤، «فلسفة الروح الحر: إشكالات واعتذارات مسيحية»، مجلدان، ١٩٢٩، «مصير الانسان»، «مقال في علم الأخلاق المتناقض»، ١٩٣١، «الذات وعالم الأشياء»، ١٩٣٤، «الروح والواقع»، «أسس الواقع الانساني الالهى»، ١٩٣٧، «عبودية الانسان وحرية»، «مقال في الفلسفة الشخصية»، ١٩٣٩، «الفكرة الروسية: المشكلات الروسية في الفكر الروسى في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»، ١٩٤٦، «مقال في الميتافيزيقا الأخروية»، ١٩٤٧.

وأهم مؤلفات برديائف المترجمة هي «المسيحية وحرب الطبقات»، الناشر شيد ووارد، ١٩٣٣، «العقل البورجوازي ومقالات أخرى»، شيد ووارد، ١٩٣٤، «دوستويفسكى»، شيد ووارد سنة ١٩٣٤، «الحرية والروح»، ج. بليس، لندن ١٩٣٥، «معنى التاريخ»، ج. بليس ١٩٣٦، «عصور وسطى جديدة»، «الروح والواقع»، ج. بليس ١٩٣٤ «العزلة والمجتمع»، ج. بنيس سنة ١٩٣٨، «ك. ليونتييف»، ج. بليس ١٩٤٠، «أ. خوميالكوف»، «العبودية والحرية»، أولاد سكرينر ١٩٤٤، «الفكرة الروسية»، «مقال في الميتافيزيقا الأخروية»، «ترجمة ذاتية» مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٩ (موجود بالانجليزية). «أو. ف. كلارك» «مدخل إلى برديائف»، ١٩٤٩، ماثيوسينكا، «نيكولاس برديائف: أسير الحرية»، مطبعة ووستمنستر، فيلادلفيا ١٩٥٠.

ويرى «برديائف» أن التعارض الأساسى الذى يجب أن نبدأ به حين نريد صياغة نظرية عن العالم هو التعارض بين الروح والطبيعة، لا بين ما هو نفس وما هو فزيائى. الروح هي الذات، والحياة، والحرية، والنار، والنشاط الخلاق؛ والطبيعة هي الموضوع، والشئ، والضرورة، والحتمية، والاحتمال السلبي، والثبات. وينتمى إلى مجال الطبيعة كل ما هو موضوعى وجوهري (يقصد برديائف بالجواهر الوجود غير المتغير المكتفى بذاته)، وكل ما هو متكرر ومنقسم في الزمان والمكان، فليست المادة هي التي تنتمى وحدها إلى عالم الطبيعة - تبعا لهذا الرأي - بل الحياة العقلية أيضا. أما عالم الروح فذو طبيعة مختلفة، فيها يتقلب الحب على الانقسام، ومن ثم، فإن الروح ليس حقيقة موضوعية أو ذاتية (فلسفة الروح الحر، الفصل الأول) - المعرفة بالروح لا نحصل عليها عن طريق تصورات العقل أو التفكير المنطقى، بل عن طريق التجربة الحية. وجميع المذاهب الفلسفية التي لا تقوم على التجربة الروحية مذاهب طبيعية naturalistic فهي تعبيرات عن طبيعة لا حياة فيها.

والله روح وهو حاضر حضوراً حقيقياً في حياة القديسين والمتصوفة والأشخاص الذين يحيون حياة روحية سامية، وفي نشاط الإنسان المبدع، وأولئك الذين عانوا التجربة الروحية لا يحتاجون إلى أدلة عقلية على وجود الله، والألوهية في أعماق ماهيتها لا معقولة، وفائقة على العقل، ومحاولات التعبير عنها بواسطة التصورات العقلية أمر متناقض حتماً، أي أنه لا بد من التعبير عن حقيقة الله بأزواج من الأحكام التي يناقض بعضها البعض الآخر. والألوهية تعلو على العالم الطبيعي، ولا تكشف عن نفسها إلا عن طريق الرمز. والرموز في الفلسفة الدينية ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالأساطير، مثل أسطورة بروجيوس، وأسطورة السقطة، والفداء والفادي. وينبغي ألا يخلط هذا التأويل لرمزية الحقائق الدينية بالنزعة المحدثّة التي ترى في الرمز مجرد تعبيرات ذاتية عن الواقع الباطني. ففي رأي «برديائف» أن الرمز هي الواقع الفعلي الطبيعي مأخوذ من حيث دلالاته الفائقة على الطبيعة. وعلى ذلك فإن مولد الاله - الإنسان من مريم العذراء، وحياته في فلسطين، وموته على الصليب، وقائع تاريخية فعلية، ولكنها في الوقت نفسه رموز. وهكذا نرى أن رمزية «برديائف» ليست هرطقة تنكر الطبيعة الناسوتية للمسيح docetism، كما أنها لا تؤدي إلى عبادة الأوثان أو تعمل على تقويض المسيحية، إنها «رمزية واقعية». وهو يسمى مثل تلك الأحداث - كمولد «الله - الإنسان» من مريم العذراء، وموته على الصليب - رموزاً لأنها تعبير في الواقع الأرضي عن علاقات بين الروح والمبدأ اللا روحي الذي يقوم في صورة أعمق وأكثر أولية في مجال الحياة الإلهية نفسها (الحرية والروح، الفصل الثاني).

والوجود الإنساني - وفقاً لبرديائف - يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالروحانية الإلهية، ويعارض برأيه ذاك النزعة الإلهية الثنائية، ووحدة الوجود، إذ يعد هاتين النظريتين نتيجة للفلسفة الدينية الطبيعية، ويمكن أن يلمّ تصويره للعلاقة بين الله والعالم من نظريته في الحرية، إذ يميز «برديائف» بين أنواع ثلاثة من الحرية: الحرية الأولية اللامعقولة أي الجزافية arbitrariness، والحرية المعقولة، أي أداء الواجب الأخلاقي، وأخيراً الحرية المشبعة بحب الله. وتضرب حرية الإنسان اللامعقولة بجذورها في العدم الذي خلق الله منه العالم، وهذا العدم ليس هو الخواء، وإنما هو مبدأ أولى سابق على الله والعالم، ولا يتضمن أي تباين، أو بمعنى آخر لا يتضمن أي انقسام إلى عدد من العناصر المحددة. وقد استعار «برديائف» هذا التصور من «يعقوب بييم» (الفيلسوف الألماني المتصوف، ١٥٧٥ - ١٦٢٤) الذي أطلق على هذا المبدأ الأولى لفظة اللا أساس Ungrund (أي مالا أساس له، أو الهوة). ويرى «برديائف»

أن «لا أساس» «بيمه» يطابق تصور انعدام الالهى فى اللاهوت السلبي الذى وضعه ديونيزيوس الأروبايى، كما يطابق تعاليم «ميستر إكهارت» (١٢٦٠ - ١٣٢٧) الذى ميز بين الألوهية والله^(١).

ويقول «برديائف»: من انعدام الالهى ومن اللا أساس ولد الثالوث والمقدس، والله الخالق. وخلق الله الخالق للعالم فعل ثانوى. ويمكن أن يقال من وجهة النظر هذه إن الله لم يخلق الحرية؛ لأنها تضرب بجذورها فى انعدام، فى «اللاأساس» منذ الأزل. والتعارض بين الله الخالق وبين الحرية أمر ثانوى، ويتحقق تجاوز هذا التعارض فى السر الأولى للانعدام الالهى، لأن كلا من الله والحرية يصدران عن «اللاأساس» ولا يمكن أن يكون الله الخالق مسئولاً عن الحرية التى ينشأ عنها الشر، والانسان ابن الله، وابن الحرية، أى ابن انعدام واللاوجود. وقد قبلت الحرية اللامتينة meonic فعل الله الخالق، وقبل اللاوجود والوجود فى حرية «(مصير الانسان)، ويلزم عن ذلك بالتالى أن الله لا سلطان له على الحرية التى لم يخلقها: «الله الخالق قادر قدرة تامة على الوجود وعلى العالم المخلوق، ولكن، لا سلطان له على اللاوجود، أو على الحرية اللامخلوقة»، (نفس المرجع). فهذه الحرية سابقة على الخير والشر، وهى التى تحدد إمكانية الخير والشر على السواء. وفى رأى «برديائف» أن أفعال الكائن الذى يملك حرية الإرادة لا يمكن أن يتنبأ بها حتى الله نفسه، مادامت حرية تامة.

وينكر «برديائف» قدرة الله الشاملة، وعلمه المحيط لكل شىء، ويعتقد أنه لم يخلق إرادة الكيانات الكونية cosmic entities التى تنبثق من «اللاأساس»، كل ما فى الأمر

(١) يقع التعلم المسيحى عن الله فى قسمين: اللاهوت السلبي apophatic واللاهوت الايجابى (cataphatic). ففي اللاهوت السلبي الذى يؤسس كله على أعمال ديونيزيوس الأروبايى - يقال إن جميع التحديدات المستعارة من عالم الوجود الكونى لا سبيل إلى تطبيقها على الله؛ فالله ليس شخصاً، وليس عقلاً، وليس وجوداً... إلخ. وبهذا المعنى يكون الاله هو «انعدام الالهى» Divine Nothing غير أن هذا «انعدام» هو فوق التحديدات جميعاً: الله فائق على الشخصى، فائق على الوجود، وهلم جرا. أما اللاهوت الايجابى فيقول عن الله إنه «شخصى»، وأنه «محبة»، وأنه «روح»... وهكذا. والمهمة الصعبة التى تقع على عاتق التعليم المسيحى هى أن يبين أن اللاهوتين السلبي والايجابى لا يتناقضان، ولكنهما يتكاملان أحدهما والآخر على وجه التحديد. ومن ثم، فإن الاله مع كونه واحداً، إلا أنه ثالوث من الأشخاص. وهكذا نرى من الواضح أن تصور الشخصية - منطقاً على الاله يختلف عن تصور شخصية مخلوقة، ولا يستخدم فى اللاهوت إلا بوصفه تشبيهاً فحسب.

أنه يساعد هذه الإرادة على أن تصبح إرادة خيرة، وهو مسوق إلى هذه النتيجة باعتقاده في أن الحرية لا يمكن أن تخلق، وأنها لو كانت مخلوقة، لكان الله مسئولاً عن الشر الكوني، ويعتقد برديائف، أن العدالة الالهية تصبح حينئذ أمراً محالاً.

وينشأ الشر حين تؤدي الحرية اللامعقولة إلى انتهاك الترتيب الالهى للوجود، وإلى الانفصال عن الله نتيجة لكبرياء الروح التى تريد أن تضع نفسها مكان الله. وينجم عن ذلك تفكك في الوجود المادى والطبيعى، وتظهر العبودية بدلا عن الحرية. غير أن أصل الشر - يظل في نهاية المطاف - السر الأعظم الذى لا سبيل إلى تفسيره (مقال عن الميتافيزيقا الأخروية، ١٢٧).

والحرية الثانية - أى الحرية المعقولة التى تتألف من الخضوع للقانون الأخلاقى - تقضى إلى الفضيلة الاجبارية، أى أننا نعود مرة أخرى إلى العبودية. ولا يمكن أن يكون المنفذ من هذه المأساة إلا فاجعا متجاوزا للطبيعة: «وتنبئنا أسطورة السقوط بعجز الخالق عن الحيلولة دون وقوع الشر الناتج عن الحرية التى لم يخلقها، ثم يأتى بعد ذلك الفعل الثانى لله فى علاقته بالعالم والانسان: إذ يظهر الله لا من حيث إنه خالق، بل من حيث إنه الفادى والمخلص، وفي صورة الرب المعذب الذى يأخذ على عاتقه خطايا العالم. والله من حيث هو الله - الابن يهبط إلى الهوة، إلى اللاأساس، إلى أعماق الحرية التى ينبثق منها الشر، وكل أنواع الخير». والله الابن لا يحقق نفسه فى القوة، وإنما فى التضحية. ويجب أن تنتصر التضحية الالهية، الصلب الذاتى الالهى على الحرية الشريرة اللامتعينة meonic بإنارتها من تلك، دون إرغامها ودون حرمان عالم الحرية المخلوق» (مصير الانسان، ٣٤ - ٣٥).

ويقول «برديائف»: إن هذه النظرية ليست وحدة وجود. «ووحدة الوجود تتضمن شيئا من الحق، وهذا الحق هو حق اللاهوت السلبي، غير أن زيف وحدة الوجود يكمن فى إحالة السر إلى شىء عقلى، وترجمة حقيقة اللاهوت السلبي إلى لغة اللاهوت الايجابى» (مصير الانسان، ٣٥).

ويعنى «برديائف» عناية خاصة بمشكلة الشخصية. ويقول: إن الشخصية مقولة روحية لا معقولة طبيعية، فهى ليست جزءا من كل، وهى ليست جزءا من المجتمع، وإنما المجتمع - على العكس من ذلك - جزء أو جانب من الشخصية. وليست الشخصية جزءا من الكون، بل على العكس، الكون جزء من شخصية الانسان. وليست الشخصية جوهرًا، وإنما هى فعل خلاق، هى غير متغيرة فى عملية التغير. والكل فى الشخصية سابق على الأجزاء. ولما كانت الشخصية روحا، فإنها ليست

مكتفية بذاتها، وليست متمركزة حول ذاتها، وإنما هي تمر بشيء آخر غير نفسها هو «الأنت» thou، وتحقق مضمونا كلياً، عينياً مختلفاً عن الكليات المجردة، والأساس اللا شعورى الأولى للشخصية الانسانية أساس كونى أَرْضى. ويعنى تحقيق الشخصية الصعود من اللا شعور - خلال الشعور - إلى الوعى الأعلى super conscious والجسم الانسانى باعتباره جانباً أبدياً من الشخصية «صورة» form، لا مجرد كيان فزيائى كيميائى؛ ولذلك يجب أن يخضع للروح. والموت الجسدى ضرورى لتحقيق اكتمال الحياة، وهذا الاكتمال يفترض البعث فى جسد كامل. والجنس معناه انشطار ثنائى bi-section، والشخصية المتكاملة لا جنس لها، إنها جامعة للذكر والانثى (مخنثة) androgynous، ونشاط الانسان الخلاق مكمل للحياة الالهية، ومن ثم فإن لها دلالة إلهية قديمة لا مجرد دلالة بشرية anthropological وهناك إنسانية أبدية فى الألوهية ويلزم عن ذلك أن هناك ألوهية فى الانسان^(٢).

ولقد شأهت طبيعة الانسان الجوهرية لأنه انفصل عن الله. والكائنات التى تنفصل عن الله، وينفصل أحدها عن الآخر، ليس لها تجربة مباشرة عن الحياة الروحية، إنها تعاني من مرض العزلة. وبدلاً عن التجربة المباشرة التى تكشف حياة الذات، الذات الوجودية، فإن العقل المشوه يشق طريقاً لادراك العالم فى صورته «موضوعية». ويعمل الانسان على إخراج إحساساته الذاتية، ويسقطها، ويبنى منها موضوعات تقف ضده، وتؤلف نسقاً من الواقع الخارجى، يؤثر فيه تأثيراً قوياً ويستعبده. ونسق العالم المخلوق عن طريق هذه الاحالة الموضوعية هو الطبيعة فى مقابل الروح، إنه عالم الظواهر، بينما الواقع الجوهري الحقيقى هو الروح، عالم الشيء فى ذاته، أى عالم يدرك فى التجربة الروحية المباشرة ومن خلالها، لا من خلال الاحالة الموضوعية objectivization.

ويرى «برديائف» أن «لكانت» فضلاً عظيماً فى وضعه للفرقة بين العالم الظاهري وعالم الشيء فى ذاته، ولكنه يعتقد أن «كانت» قد أخطأ حين نظر إلى عالم الشيء فى ذاته على أنه غير قابل للمعرفة unknowable؛ وعيب فلسفته - فى رأى برديائف - أنه أخفق فى تفسير لماذا يستخدم الانسان المعرفة فى شكلها الموضوعى. ويذهب

(٢) هذه الأفكار موجودة فى مقال تحت عنوان: «مشكلة الانسان» مجلة «السييل» (Put) العدد ٥٠

«برديائف» إلى أن هذا الشكل من أشكال المعرفة قد نشأ نتيجة لخطيئة الانفصال عن الله التي تؤدي أيضا إلى الانفصال المتبادل بين الأشخاص.

هل الطبيعة المؤلفة من الأشياء موجودة في عقل الانسان وحده، كما ذهب إلى ذلك كانت، أم هل هي عالم كوني خاص تولد عن الخطيئة؟ يقول برديائف: «إن الله قد خلق الذات، والذات قد خلقت الموضوع» (مقال في الميتافيزيقا الأخروية). وأيا كان الأمر، فإن هذا القول لا يقتضى بأى حال من الأحوال أنه ينظر - شأنه في ذلك شأن «كانت» - إلى الطبيعة التي تدرسها العلوم الطبيعية على أنها مجرد نسق من صورنا التمثيلية Presentations. ولكي نفهم موقف «برديائف» فإنه من الجوهرى أن نتذكر أن الخطيئة في رأيه لا تفضى إلى الاحالة الموضوعية عن طريق الإدراك فحسب، بل إنها تخلق الطبيعة فعلا باعتبارها عالما أدنى من الوجود. «الشر ينشئ عالم تقيده الضرورة، بحيث يكون كل شيء فيه خاضعا للعلاقات السلبية» (الروح والواقع). وإذا كان العالم في حالة من السقوط، فليس ذلك عيبا في طريقة معرفته - كما يعتقد ليو شستوف مثلا، وإنما يكمن العيب في أعماق وجود العالم. وأفضل تصوير لهذا يكون باعتباره عملية من الانقسام، والانشقاق، والعزل التى تعانيها الذات النومية (نسبة إلى النومين، أى الشيء في ذاته). ومن الخطأ أن نفكر في أن عملية الاحالة الموضوعية objectivization تحدث في المجال الإدراكي وحده؛ إذ إنها تحدث أولا في الواقع نفسه، وتحدثها الذات لا على أنها عارفة فحسب، بل بوصفها كائنا حيا. ولقد حدث السقوط في العالم الموضوعى في الحياة الأولية نفسها. ولكننا - نتيجة لهذا - لا نعتبر حقيقيا إلا ما هو ثانوى، وما أحيل إحالة عقلية وموضوعية، ونشك في حقيقة ما هو أولى، وبالم تجرى عليه الاحالة الموضوعية والعقلية» (مقال في الميتافيزيقا الأخروية، ٧٧). وتتسم الطبيعة باعتبارها نسقا من العلاقات بين الأشياء بالصفات التالية:

- ١ - الموضوع أجنبي عن الذات.
- ٢ - الشخصى، والفريد، والفردى يفرقه العالم والكلى اللاشخصى.
- ٣ - الضرورة والتحديد من الخارج هما السائدان، أما الحرية فإنها تكبت وتحجب.
- ٤ - الحياة تكيف نفسها مع الحركات الجماهيرية في العالم وفي التاريخ، ومع الناس المتوسطين، ويتخذ الانسان وآراؤه طابعا اجتماعيا، وهذا يحطم الأصالة. وفي

عالم الأشياء هذا تحيا حياتنا في زمان ينقسم إلى الماضى والمستقبل، وهذا يؤدي إلى الموت. وبدلاً من «الوجود» existence باعتباره نشاطاً فريداً فردياً خلافاً للروح نجد في الطبيعة مجرد «كينونة» being تحددها القوانين. واستخدام الأفكار العامة عن هذه الكينونة المتواترة تواتراً مطرداً يفيدنا كوسيلة للاتصال بين الذات المنعزلة التي تخلق النظم الاجتماعية، غير أن الذات - في هذه الروح الاجتماعية الخاضعة للقواعد الاتفاقية conventional rules - تظل وحيدة. ولحسن الحظ - ما برح الإنسان - أياً كان الأمر - يحتفظ في «أعماقه الوجودية» بذلك الاتصال «مع العالم الروحي والكون بأسره» (نفس المرجع، ٦١) والإنسان «كيان ثنائى، يعيش في عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته معا» (نفس المرجع، ٧٩). ومن هنا (يستطيع الشيء في ذاته أن يخترق الظاهرة، والعالم غير المرئى، العالم المرئى، وعالم الحرية وعالم الضرورة» (نفس المرجع، ٦٧). ويتم هذا الانتصار للروح على الطبيعة عن طريق التعاطف والحب اللذين يتغلبان على العزلة باتصال «الأنا» و«الأنت» في التجربة الروحية المباشرة، تلك التجربة التي لها طبيعة الحدس، لا طبيعة الاحالة الموضوعية. وهذه المعرفة، هي اتحاد «الزواج» بين الشخصيات القائم على الحب الصادق» (العزلة والمجتمع، ١١٨). ولا يمكن أن يتم «زواج» بين الكليات، بين «الأشياء»: إذ لا يمكن أن يقوم زواج إلا بين «أنا» و«أنت» (نفس المرجع، ١٠٩). والمعرفة الروحية التقاء بين ذاتين في التجربة الصوفية التي فيها «يكون الكل في، وأكون أنا في الكل» (نفس المرجع، ١١٥، ١٤٨). ويطلق برديائف على هذا الاتصال الروحي المباشر لفظة communalty، فهي تخلق الوحدة على أساس الحب. والحب تحقق حر للروح، ومن ثم فإنه وحدة اتصالية «مشاعية»، إذا أردنا أن نستعمل هذا اللفظ بالمعنى الذى خلعه «خوميالكوف» عليه. «الروح الحرة اتصالية، وليست منعزلة انعزالاً فردياً» (مقال عن الميتافيزيقا الأخروية، ٢١).

والمولد الجديد للإنسان الساقط معناه الانعتاق من الطبيعة كما تخلقها عملية الاحالة الموضوعية، كما تعنى الانتصار على العبودية والموت، وتحقيق الشخصية باعتبارها روحاً، ووجوداً لا يمكن أن يتحول إلى موضوع، أو التعبير عنه بواسطة الأفكار العامة. وعلى هذا فإن برديائف يسمى فلسفته وجودية أو شخصانية personalistie؛ ولكنه يعتقد أن الشخصانية الحقيقية لا توجد لدى «هيدجر» أو «يسبرز» بل توجد لدى القديس أغسطين، الذى وضع تصور الذات في مكان الصدارة. وليس المجتمع والأمة والدولة شخصيات؛ وللإنسان - باعتباره شخصاً - قيمة

أعلى منها جميعا، ومن ثم فإن من حق الانسان ومن واجبه أن يذود عن حرّيته الروحية ضد الدولة والمجتمع. وكثيرا ما نجد في حياة الدولة والأمة والمجتمع قوة مظلمة شيطانية تسعى إلى إخضاع شخصية الانسان، وإلى أن تجعل منها مجرد أداة لتحقيق أغراضها (العزلة والمجتمع، ١٧٧). ويتشوه ضمير الانسان في الحياة الاجتماعية نتيجة لعملية الاحالة الموضوعية، وللقواعد الاتفاقية. والضمير النقي الاصيل لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا في الشخصية ومن خلالها، وينبغي أن يخضع كل شيء لذلك الضمير «الوجودي» الذي لم تفسده الاحالة الموضوعية.

ويناضل «برديائف» في نظريته الأخلاقية ضد الخير الناقص الذي يتحقق في الحياة الاجتماعية على أساس الاحالة الموضوعية، وهو يعرض هذه النظرية في كتابه: «مصير الانسان» الذي يسميه «مقال في الأخلاق المتناقضة». ويختار «برديائف» شعارا لهذا الكتاب القيم عبارة جوجول التي يقول فيها: «من المحزن ألا يرى المرء أى خير في الخير»، وتكشف نظرية «برديائف» الأخلاقية كلها في جرأة عن هذه الحقيقة المحزنة ألا وهي «أن هناك خيرا ضئيلا جدا في الخير، ولهذا السبب أعدت جهنم على كل جانب» (مصير الانسان، ٣٥٨). والمفارقة الأساسية في نظريته الأخلاقية هي أن التمييز نفسه بين الخير والشر هو في رأيه نتيجة للسقطة التي هي «تحقق واختبار لحرية الانسان، ولرسالته الخلاقة» (نفس المرجع ص ٣٦٢). وتنشأ تجربة الخير والشر حين تؤدي الحرية اللا معقولة إلى الانفصال عن الله: «والعالم يتقدم من انعدام أصيل للتمييز بين الخير والشر إلى التمييز الحاد بينهما، فإذا أثرى بهذه التجربة انتهى به الأمر إلى عدم التمييز بينهما إطلاقا» (نفس المرجع، ٤٧)، ونعود إلى الله وملكوته الذي يكمن عبر الخير والشر (نفس المرجع، ٣٧١)، والمفارقة هي: «من الأمور السيئة أن يظهر التمييز بين الخير والشر، ولكن من الأمور الحسنة أن نلجأ إلى هذا التمييز مادام قد ظهر، ومن المؤسف أن يعاني المرء تجربة الشر، ولكن من المستحسن أن نعرف الخير والشر نتيجة لهذه التجربة» (نفس المرجع، ٤٩).

ويطلق «برديائف» اسم «أخلاق القانون» على نظرية الأخلاق التي لا تعترف إلا بالمرحلة الوسطى من هذا الشوط، أى التمييز بين الخير والشر. ويبين برديائف في تحليله للأخلاق القانونية، وللمسيحية القانونية أنهما يلائمان مطالب الحياة الاجتماعية اليومية، وبالتالي فإنهما مليئتان بالتقاليد، ويؤديان إلى النفاق والطغيان. ويقترح تقويم قواعد هذه الأخلاقية العادية من وجهة نظر «الضمير الخالص»، لا من

وجهة نظر مطالب الانسان الوقتية. فهو يريد إنشاء «نقد للضمير الخالص» شبيه بكتاب كانت «نقد العقل الخالص». ويستخدم «برديائف» الكشف الفرويدية ليبين العناصر السادية في النزعة القانونية legalism ومصادر اللاشعور المشوب للمطالب الصارمة التي ينادى بها دعاة «الخير»، فهو يرجع مثلا كل تعصب، وكل إهتمام بما هو «بعيد» على حساب «الجار» إلى نقص في الحب الحقيقي، أى حب الشخص الفردى العينى، وإحلال حب النظريات المجردة والبرامج إلخ، مكانه، مدعم بكبرياء واضعى تلك البرامج والنظريات وأنصارها.

ولا يقترح «برديائف» بأى حال من الأحوال إلغاء أخلاق القانون أو الأشكال القانونية للحياة الاجتماعية، كل ما يطلبه هو التسامح في كفاحنا ضد الشر، كما يشير إلى مرحلة من الوعي الأخلاقى أعلى من أخلاق القانون. وهذه المرحلة الأعلى تعبر عنها أخلاق الفداء وحب الله، وهى قائمة على نزول الله - الانسان إلى العالم، وقبوله العذاب لأنه يحب الساقطين. ويصور «برديائف» نزول الله هذا على أنه مأساة حب الله للمخلوقات جميعا. ويعتقد «برديائف» - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - أنه ما دام العالم يحتوى الحرية اللامعقولة، فإنه لم يخلق بواسطة الله، وإنما يضرب بجذوره في «اللاأساس»، و «اللاأساس» قوة مستقلة عن الله؛ ولذلك فهى أساس الله والعالم معا. وفي الله، يتم الانتصار على الحرية اللامعقولة منذ الأزل، أما في العالم فإنها لم تهزم بعد، بل إنها تغرق العالم في الشر، وتجعل التاريخ مأساة. والحرية الكونية اللامعقولة ليست خاضعة لله، ومن ثم فإن حب الله للمخلوق يتخذ طابعا فاجعا : ولا يستطيع ابن الله أن يساعد العالم إلا بأن يدخل شخصا في مأساة العالم حتى يحقق من داخل العالم وحدة الحب والحرية التى تؤدى إلى تغيير العالم وتآليهه. ويؤكد «برديائف» هذا الجانب من علاقة الله بالعالم تأكيدا خاصا في كتابه: «الحرية والروح» ففيه يتناول انتصار اللوغوس على الظلام، و «العدم» لا يمكن أن يوجد إلا إذا كانت الحياة الالهية مأساة (ج١، ٢٤٠). «والله نفسه يشترك للعذاب مع العالم» (٢٥١). ومجىء المسيح والفداء استمرار لخلق العالم، وهما اليوم الثامن للخلق، وعملية كونية وإنسانية للخلق» (٢٥٤). وليس التغيير والتأليه ممكنين إلا عن طريق الصعود إلى نوع ثالث من الحرية يتغلغل فيه حب الانسان لله، فمن الواضح إذن أنهما لا يتحققان عن طريق القهر، وإنما يفترضان حب «الانسان الحر» لله. ومن ثم كانت المسيحية هى دين الحرية. ويدافع برديائف في كل مؤلفاته دفاعا حارا ملحاً عن حرية الانسان فى المسائل التى تتعلق بالايمان، ويخصص الفصلين السادس والعاشر من كتابه «الحرية والروح» لموضوع الحرية والابداع الحر الذى ينتظره الله من

الانسان باعتباره صديقا له. ويقول «برديائف»: إنه لا ينبغي على الكنيسة أن تمنح القداسة الدينية لأولئك الذين يسعون إلى الخلاص الشخصي فحسب، بل أن تمنحها كذلك لعبقرية الشعراء والفنانين والفلاسفة والعلماء والمصلحين الاجتماعيين الذين كرسوا أنفسهم للابداع بإسم الله (٢٣٠). «وفي خلاص الروح، ما زال الانسان يفكر في نفسه» (٦٤)، غير أن الابداع بمعناه الباطني يقتضى التفكير في الله، وفي الحقيقة، وفي الجمال، وفي الحياة العليا للروح. ويكرر «برديائف» في كتابه «مصير الانسان» إن أخلاق الفداء ليست هى وحدها السبيل إلى ملكوت الله، بل أخلاق الابداع أيضا.

ويذهب «برديائف» إلى أن الحياة الاجتماعية تنظيم قائم على الباطل إلى حد كبير أكثر من قيامه على الحق. وليس الحق الخالص مأمونا في كثير من الأحيان، ولكنه هدام، وقد يكون له فعل الانفجار، ويفضى إلى الحكم على العالم وإلى نهايته. الحق الخالص وجودى. ونحن نستخدم في حياتنا الاجتماعية، المعرفة الخاضعة للاحالة الموضوعية والتي تصل إلى الحق حين لا يعود وجوديا، بل بعد أن يتكيف مع مطالب الملايين من البشر (الحرية والروح، ٥٧). وفي كثير من الأحيان لا نجد في الدولة أو في الكنيسة باعتبارها مؤسسة اجتماعية، لا نجد الواقع الروحي الوجودى، بل رموزا اتفاقية : وألقاب القيصر والجنرال والبابا والمطران والأسقف مجرد رموز. والمراتب التصاعدية كلها رموز. ولدينا في مقابل ذلك أشخاص حقيقيون مثل القديس والنبي والعبقرية الخالقة، والمصلح الاجتماعى. وهكذا نرى أن الترتيب التصاعدى للصفات الانسانية شئ حقيقى» (نفس المرجع، ٦٤).

وملكوت الله مشبع بحب الكائنات جميعا، المقدسة منها والخطئة. «ولا تقتضى أخلاقية الخير المتعالى بأى حال من الأحوال عدم الاكتراث بالخير والشر أو التسامح مع الشر، إنها تطلب أكثر من ذلك لا أقل»، وهى تهدف إلى «تنوير الشرير وتحريره» (مصير الانسان، ٣٧٢). ومن ثم، لا يمكن أن يظل الضمير الأخلاقى الصادق راضيا بينما توجد أرواح شريرة تعاني عذابات الجحيم. «ولقد بدأ الضمير الأخلاقى بهذا السؤال الذى وجهه الله: «قائيل، أين أخوك هابيل؟» وسينتهى بسؤال آخر من جانب الله .. «هابيل، أين أخوك قاييل؟» (نفس المرجع، ٣٥١) «والجنة ممكنة بالنسبة إلى إذا لم يكن ثمة جحيم مقيم لكائن واحد عاش على هذه الأرض. ذلك أن الانسان لا يمكن أن ينقذ بمفرده وفي عزلة عن الآخرين. والخلاص لا يمكن إلا أن يكون تخلصا جماعيا كليا من الآلام» (مقال في الميتافيزيقا الأخروية، ٢٠٥). و«برديائف» مقتنع بأنه من الممكن إيجاد وسائل الخلاص من الشر، والانتصار على

الجحيم، ويعتقد في الخلاص الكلى، وقيام ملكوت الله الذى يضم الكائنات جميعا مرة أخرى apocatastasis . وهو ينظر إلى تطور النشاط الابداعى بوصفه من أفضل السبل للجمع بين الحرية والحب.

وفى «الحرية والروح» فصل بعنوان «التصوف الاشراقى والعرفانية» Gheosophy and Gnosis يخضع فيه برديائف «التصوف الاشراقى الحديث» لنقد جارح، فيبين أنه لا وجود فى ذلك التصوف لله، وإنما توجد الألوهية، كما لا وجود للحرية، أو لآى فهم للشئ، فهو نوع من النزعة التطورية الطبيعية naturalistic evolutionism . وهو يجتذب الناس بمعرفة نورانية وهمية، ويدعوى معرفة العالم الالهى. ويجب أن تعارضه الكنيسة بالمعرفة النوارنية الحقيقية، وأن تحرر نفسها من النزعة المعادية للغنوصية antignosticism التى أصبحت بمعنى ما مطابقة للنزعة اللا ارادية agnosticism . ولقد كانت الكنيسة تخشى أن تكون الغنوصية القديمة حليلة السحر، غير أن الانسان الحديث الذى تعرض لكافة ضروب الاغراء لا يمكن أن يحمى نفسه ضدها بحواجز صناعية. ويقول برديائف: «إن وسائل حماية هؤلاء الصغار من الغواية قد أسء استخدامها إساءة بالغة فى تاريخ العالم المسيحى» وذلك حين يدعو إلى التطور الحر الخلاق للروح الانسانى باسم الله.

وترتبط نظريات «برديائف» الاجتماعية ارتباطا وثيقا بفلسفته الدينية، والكثير من مؤلفاته يعالج فلسفة التاريخ أو الجانب الفلسفى من المشكلات السياسية مثل: معنى التاريخ، وفلسفة اللا مساواة، وعصور وسطى جديدة. وتتألف العملية التاريخية – وفقا لبرديائف – من كفاح الخير ضد الحرية اللا معقولة، وهى «دراما من الحب والحرية تكشف نفسها بين الله وذاته الأخرى التى يحبها، والتى يتعطش إلى حبها المتبادل» (معنى التاريخ، ٥٢) «وعودة المسيح هى الموضوع الجوهرى للتاريخ، سواء أكانت صادقة أم كاذبة، صريحة أم خفية» (مقال فى الميتافيزيقا الأخروية، ١٧٤). ويرجع الفضل فى اكتشاف هذه الحقيقة إلى الأمة اليهودية. «وهناك قوى ثلاث تعمل فى تاريخ العالم: الله والقدر والحرية الانسانية، وهذا هو السبب فى أن التاريخ معقد. فالقدر يحيل شخصية الانسان إلى ساحة تتنازعها قوى التاريخ اللامعقولة، بل إن الأمم فى مراحل معينة من تاريخها تخضع خاصة لقوة القدر، وتكون الحرية الانسانية أقل إيجابية، ويشعر الانسان أن الله قد هجره، وهذا واضح كل الوضوح فى مصير الشعب الروسى، والشعب الألمانى. وتؤمن المسيحية بأنه من الممكن التغلب على القدر، غير أن هذا التغلب لا يتم إلا من خلال المسيح».

وحين تنتصر الحرية اللامعقولة، يبدأ الواقع فى التحلل، ويرتد إلى الفوضى الأولية.

وقد صور دوستوفسكى هذا التحول، وذاك الارتداد، تصويرا واضحا أعظم الوضوح، وخاصة في روايته «الممسوسين» The Possessed (انظر كتاب برديائف: «تصور دوستوفسكى للعالم» وهو من خير ما كتب برديائف). والثورة - في الحياة الاجتماعية - شكل متطرف من أشكال العودة إلى الفوضى. وتتضمن مؤلفات برديائف أفكارا قيمة عديدة عن طبيعة الثورة، وطبيعة زعمائها، ويقول: «تسبق الثورات عملية تفكك، وانهيار للآيمان، وافتقار الناس إلى مركز روحى موحد للحياة، ونتيجة لذلك يفقد الناس حريتهم الروحية، ويستولى عليهم الشيطان»، وتتزعهم العناصر المتطرفة مثل البيعاقبة والبلاشفة، وهم أناس يتخيلون أنفسهم خالقين أحرارا لمستقبل جديد، وهم في الواقع سلبيون «ووسطاء لعناصر لا شكل لها، وهم لا يلتفتون حقيقة إلى المستقبل، بل إلى الماضى، لأنهم عبيد الماضى، يخيدهم إليه الخبث والحسد والانتقام» (فلسفة اللامساواة). ومن ثم، فإن الثورات لا تستطيع أن تفعل شيئا إلا الهدم، إنها ليست خلاقة. والابداع لا يبدأ إلا في فترات رد الفعل التى تأتى بعد الثورة: إذ تتحقق الأشكال الجديدة التى أعد لها الناس بواسطة ماضيهم. غير أن العصور الخلاقة نفسها من التاريخ لم تحقق قط الغايات التى وضعها الناس نصب أعينهم. «فما من مشروع واحد تطور خلال العملية التاريخية أثبت أنه ناجح قط» (معنى التاريخ، ٢٣٧). ففى العصور الوسطى أخفقت الكاثوليكية الاجبارية والحكم البيزنطى الالهى. ومن الحق أن الفضل يرجع إلى تلك العصور فى أنها جعلت إرادة الانسان تزداد صلابة عن طريق نظام الدير والفروسية، وبفضل مسيحية العصر الوسيط ارتفع الانسان فوق الطبيعة، وانصرفت تلك الرابطة التى كانت تقيدته إلى الحياة الباطنة للطبيعة: لقد مات إله الطبيعة (بان) بالنسبة إليه، وصار الانسان ينظر إلى الطبيعة باعتبارها «آلية ميتة» dead mechanism. غير أنه لم ينفصل عن الطبيعة فحسب، ففى عصر النهضة والنزعة الانسانية انفصل عن الله أيضا. وكلمة السر فى عصرنا الحالى هى: «تحرير قوى الانسان المبدعة»، وانتقل بذلك مركز الثقل من الأعماق الالهية إلى الابداعية الانسانية الخالصة التى تسعى إلى الحياة الكاملة بإخضاع الطبيعة دون معونة من الفضل الالهى. وحين نظر انسان إلى الطبيعة باعتبارها «آلية ميتة»، أقام علما وضعا وطرائق فنية technies توسط الآلة بين الانسان والطبيعة. وقوة الآلة تساعد الانسان فى صراعه ضد الطبيعة، ولكنها تعمل فى الوقت نفسه على تفككه، إذ يبدأ فى فقدان صورته الفردية ويتجرد من شخصيته، ويخضع لطبيعة الآلة المصطنعة التى أخرجها هو نفسه إلى الوجود». وهكذا ينتهى عصر الفردية المتطرفة بفقدان الفردية. وتقضى النزعة الانسانية اللادينية إلى تجريد الانسان من إنسانيته

dehumanization of man. وهذه النهاية أمر متوقع لأن الانسان الذى يفصل عن المبدأ الأعلى، والذى توقف عن الجهاد لتحقيق صورة الله فى نفسه، قد قدر عليه أن يكون عبدا للعناصر الأدنى. وثمة أشكال جديدة من العبودية تهدد الانسان، وهذه الأشكال نتيجة للاشتراكية التى تضع مكان (المعية) السوبورنوست أو الاجتماعية togetherness (sobornost) القائمة على انحب والتغيير الدينى للمخلوق، «معية» زائفة قائمة على الخدمة الاجبارية التى يؤديها الفرد للمجتمع لاشباع مطالبه المادية. ومن الأمور الدالة أن الاشتراكية الحديثة قد أسسها يهودى هو «ماركس» الذى يمثل أمة تطلب فى حرارة إقامة الحق، والسعادة على الأرض، أمة رفضت المسيح الحقيقى لأنه جاء على هيئة خادم، لا على هيئة ملك أرضى محرر. وما برح اليهود ينتظرون قيام الجنة على الأرض، ويتجهون كلية إلى المستقبل، ومن ثم، فإنهم على استعداد لاعلان الحرب على التقاليد التاريخية والمقدسة كلها، وعلى كل ما توارثه جيل عن جيل خلال العصور، ومن اليسير أن يصبح اليهودى ثورى واشتراكى (معنى التاريخ، ١٩٩).

ولا ينبغى - أيا كان الأمر - أن نتخيل «برديائف» معاديا للنزعة السامية، فليس ثمة أثر لمثل هذا العداء أو الخوف الذى لا مبرر له من الاشتراكية فى تعاليمه، بل إنه يسارع إلى بيان الجوانب القيمة من الاشتراكية وهو يناصر تنوعا خاصا منها يسميه شخصانيا personalistie، ويعتقد أن الاحالة الاجتماعية socialization للحياة الاقتصادية لا يمكن أن تكون نافعة الا إذا تم الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية الانسانية وبحقها فى بلوغ اكتمال الحياة («مشكلة الانسان» الموضع المذكور أنفا) غير أن الجهود التى تبذل لتحقيق الاشتراكية «ستحيلها إلى شىء آخر مختلف تمام الاختلاف عن المثل الأعلى الاشتراكى». وسوف تكشف الاشتراكية عن ضروب جديدة من التنافر فى الحياة الانسانية، ولن تحقق أبدا تحرير العمل الانسانى الذى سعى «ماركس» إلى تحقيقه بتقييد العمل، ولن تمنح الثروة للانسان، ولن تقيم المساواة أبدا، ولكنها ستخلق عداوة جديدة بين الناس، وانفصالا جديدا، وأشكالا جديدة من الاضطهاد لم نسمع بها من قبل (معنى التاريخ). والقضاء على الجوع والحرمان «لا يحل المشكلة الروحية» بل «سيواجه الانسان كما واجه من قبل - سر الموت والأبدية، والحب والمعرفة، والابداع، والأحرى أن يقال إنه حين تصبح الحياة الاجتماعية أكثر تنظيما عقليا مما هى عليه الآن فإن العنصر الفاجع فى الحياة - وأعنى به الصراع الفاجع بين الفرد والمجتمع، بين الشخص والكون، بين الشخصية والموت، بين الزمان والأبدية - هذا العنصر سوف يزداد شدة» (الروح والواقع).

ومهما يكن من أمر، فإن «برديائف» يبين - بطريقة قريبة الشبه من طريقة بولجاكوف - أن ضروب الفشل التاريخية نفسها هي التي تؤدي إلى الأعمال العظيمة الحقّة. ذلك أن ضروب الفشل تلك تحضّ الإرادة على إحداث تغيير ديني للحياة (معنى التاريخ، الفصل العاشر)، وتحويل مركز الثقل من الزمان الأرضي المتقطع إلى الزمان الأبدى في الحياة الإلهية، وفي انحياز الإلهية يتحقق البعث الكلي، وهو شرط ضروري لحلّ المتناقضات الأخلاقية التي تزخر بها الحياة الأرضية، بل ينبغي أن يخضع نشاط الإنسان الاقتصادي نفسه لتغيير عميق: فهو إذ يقيم نفسه على حب الوجود الباطني للطبيعة يجب أن يصبح قوة تؤدي إلى البعث، هذا في الوقت الذي يظل فيه التكنيك الحديث في عالم الموت (فلسفة اللامساواة). «الملوك الوحيد الذي يمكن أن يكون ناجحاً هو ملكوت الله» (مقال في الميتافيزيقا الأخروية). وهذا الملكوت لا يوجد في الزمان التاريخي، بل في الزمان الوجودي. والفرق بين هذين النوعين من الزمان هو ما يلي: يمكن أن يرمز للزمان التاريخي بخط يمتدّ قدماً إلى المستقبل، وإلى ما هو جديد، أما في الزمان الوجودي فلا تمييز هناك بين الماضي والمستقبل، بين البداية والنهاية. ومن ثم فإن الحياة في ملكوت الله ليست جزءاً من التاريخ، وإنما هي وراء التاريخ. ويكمن معنى اتاريخ «وراء حدود التاريخ»، أي فيما وراء التاريخ meta-history، ومع ذلك، لا ينبغي أن نتخيل أن التاريخ «وما وراء التاريخ» منفصلان تمام الانفصال: «ذلك أن ما وراء التاريخ حاضر باستمرار باعتباره مهاداً للتاريخ، وما ينتمي إلى ما وراء التاريخ يحطم سلسلة الحوادث الكونية اللامتناهية، كما يحطم حتمية العملية التاريخية أي يمزق عملية الاحالة الموضوعية. وهكذا، يكون مجيء يسوع المسيح حادثاً - بارزاً - ينتمي إلى ما وراء التاريخ، حادثاً وقع في الزمان الوجودي» (نفس المرجع) وعلى هذا النحو يقع كل نشاط خلاق حقيقي يبذله الإنسان «في الزمان الوجودي»، ويكون «إلهياً - إنسانياً» (نفس المرجع). بيد أن تحقيق الدافع الخالق في التاريخ - أي في عالمنا الموضوعي - ناقص دائماً، وينتهي دائماً بالاختفاق الفاجع. «ويعرف تاريخ العالم أقطع فشل خالق، هو فشل المسيحية، وإخفاق عمل المسيح في العالم. وما تاريخ العالم المسيحي غير صلب المسيح». ولكن ينبغي ألا نفترض - على كل حال - أن الابداع الإنساني الذي شوهته الاحالة الموضوعية - أمر ضائع تماماً. «ذلك أن البعث بوصفه النهاية التي تختم الانجازات الفردية الخلاقة جميعاً» يضاف المعنى على الوجود الشخصي والوجود التاريخي معاً. وهذه الخاتمة هي «ما وراء التاريخ» لملكوت الله الذي يتم فيه الانتصار على الاحالة الموضوعية، ويصبح فيه التعارض بين الذات والموضوع بلا أية قيمة. ففي عالمنا

هذا «الشمس خارج ذاتي» وهذا يشير إلى حالتى الساقطة، أما فى العالم المتسامى فيجب أن تكون داخل نفسى وأن تشع منى (نفس المرجع).

والشخصية القادرة على عبادة المقدس وخدمته، تتبع الطريق المؤدى إلى كمال ملكوت الله. وهذه الشخصية تتطور داخل مجتمع يضم كثرة لا متناهية من الموجودات التى يتميز بعضها عن البعض الآخر تميزا حادا فى الكيفية، ويرتبط بعضها بالبعض الآخر من حيث المرتبة. ويفرد «برديائف» كتابا بأكمله وهو كتاب «فلسفة اللامساواة» ليبهرن على أن النزعات التى ترمى إلى المساواة كالديمقراطية والاشتراكية والعالمية... إلخ. تؤدى إلى تحطيم الشخصية، وتتصرف بوحى من روح اللاوجود - والحسد، والحقد والمكر.

ويتم التغلب على كافة انحرافات الشخصية التى تحدث فى عالمنا الساقط خلال عملية طويلة من التطور تستغرق أزمنة (أيونات aeons) من عمر العالم فإذا فرضنا أن نقبل تلك النظرية الاستعبادية الارهابية للعذاب الأبدى، فيجب أن نقبل وجود الأرواح وجودا سابقا فى مستوى آخر قبل مولدها الأرضى وعبرها بمستويات أخرى بعد الموت، ونظرية التجسد مرة أخرى على مستوى واحد لا تتفق مع تكامل الشخصية ومع عدم قابلية فكرة الانسان نفسها للتغيير unchangeability ومن ثم فإنها متهافة، أما فكرة التجسد مرة أخرى على مستويات عديدة، وهى الفكرة التى تجعل مصير الانسان متوقفا على وجوده على مستويات مختلفة عن مستويات عالم الظواهر الموضوعى - فقد تكون فكرة مقبولة. ولقد تحدث ليبنتس بحق عن تحول الصور metamorphosis لا عن تناسخ الأرواح (نفس المرجع). ولن يتم التحرر النهائى من تشويه عالم الموضوعات إلا فى «الأيون» المخلص، وسيكون حينئذ كشفا عن الروح (نفس المرجع).

ولقد كتب «برديائف» كثيرا وفى إسهاب عن روسيا، فيقول: «إن روسيا - كما أرادها الله - هى الوحدة المتكاملة العظيمة بين الشرق والغرب، ولكنها فى حالتها الفعلية التجريبية، خليط لم يحالفه التوفيق بين الشرق والغرب»، وهو يرجع أصل الأدواء فى روسيا إلى التداخل الخاطىء فيها بين مبدأى الذكورة والأنوثة. وفى مرحلة معينة من مراحل التطور القومى للشعوب الغربية، كفرنسا وإنجلترا وألمانيا، نهضت روح الذكورة وفرضت من الداخل وبصورة عضوية شكلا معيناً على القوى الأولية للشعب، (فلسفة اللامساواة). ولم تحدث مثل هذه العملية فى روسيا، بل إن الدين الارثوذكسى قد أخفق فى إقامة نظام الروح الذى شيدته الكاثوليكية بخطوطها الصارمة

المحددة في الغرب «وظلت الروح الروسية غير مقيدة ولم تكن تشعر بأية حدود، فانتشرت بلا عائق، إنها تطلب الكل أو لا شيء ومزاجها إما أن يكون تنبؤيا أو عدميا، ومن ثم فإنها عاجزة عن بناء ملكوت الثقافة الوسيط» ويتجه الفكر الروسى أيضا - طبقا لتلك السمات القومية - اتجاها رئيسيا نحو «المشكلة الأخروية للنهاية، كما أن صبغته تنبؤية» ويتغلغل فيه إحساس بالكارثة المقبلة (كان «إرن» Ern و «الأمير اى. تروبتسكوى» هما أول من استخدم هذه الجملة). وهذا الميل الأخرى للعقلية الروسية، وافتقارها إلى «ملكوت الثقافة الوسيط»، معروض عرضا وافييا في كتاب برديائف: «الفكرة الروسية». وقد كان يفكر على وجه الخصوص - حين وضع هذا الكتاب - في «دوستويفسكى»، و «فلاديمير سولوفيف»، و «ك. ليونتييف» K. Leontyev و «ن. فدوروف»، و «الأمير اى. تروبتسكوى». و «برديائف» نفسه من أبرز ممثلى هذا الاتجاه في الفكر الروسى.

وحتى الفلاسفة ذوى العقلية - المسيحية يسقطون في إغراء النزعة الطبيعية - حين يتأملون دلالة أمتهم في العملية التاريخية، وذلك بمعنى أنهم يمنحون الشخصية القومية التجريبية قيمة أعلى من اللازم. ويذكر «برديائف» في كتابه عن «أس. خوميالكوف» هذا العيب المنتشر بين «السلافوفيل» (أصحاب النزعة السلافية) من حيث إنهم يميلون إلى الإعجاب بالسمات الطبيعية للشعب الروسى، وبالأشكال التاريخية لحياته القومية.. أما الفلاسفة الروس المحدثون فإنهم يحاذرون من الوقوع في هذا الميل.

وينتمى «برديائف» إلى جماعة المفكرين الذين يسعون لإقامة تصور مسيحى للعالم والذين يعد عملهم تعبيرا أصيلا - غاية الأصالة - عن الفكر الفلسفى الروسى. وقد بدأ هذا العمل منذ أكثر من مائة سنة على أيدي مؤسسى حركة السلافوفيل: «إيفان كيريفسكى» و «خوميالكوف»، ولكنه لم يتبلور تبلورا تاما إلا بعد انقضاء فترة طويلة - تحت تأثير فلاديمير سولوفيف. ومن تلك الجماعة أيضا «الأمير س.ن. تروبتسكوى»، و «الأمير اى.ن. تروبتسكوى» و «ن. فيدوروف، والأب بافل فلورنسكى» و «الأب سرجيوس بولجاكوف» و «إرن» و «برديائف» و «كارسافين» و «س. ل. فرانك» و «س. أ. ألكسييف (أسكولدوف)» و «أ. إيلين» و «الأب فاسيلى زكوفسكى» و «الأب ج. فلوروفسكى»، و «فيشلافتف» و «أرسنييف» Arsenyev و «نوفجوروتسيف» Novgorodtsev و «سبكتورسكى» Spektorsky. وقد وضع بعض هؤلاء الفلاسفة مثل «الأب ب. فلورنسكى» و «الأب س. بولجاكوف» و «برديائف» و «كارسافين» و «فرانك» مذاهب كاملة للفلسفة المسيحية. وليست كل أفكارهم متفقة

اتفاقا صارما مع النظريات التقليدية للكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية، وبالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يقال عن بعض نظرياتهم إنها لا تتفق مع معطيات التجربة الدينية والحدس العقلي، ومن ثم ينبغي أن ترفض في سياق التطور الذي يسير فيه التصور المسيحي للعالم. ومن هذه النظريات مثلا نظرية «برديائف» عن «الأساس» Ungrund باعتباره مبدأ أوليا ينشأ عنه الله من ناحية، وإرادة الكائنات الكونية من ناحية أخرى.

ويخطئ «برديائف» حين يظن أن «الأساس» مطابق «لعدم الإلهي» الذي قال به «ديونيزيوس الأروباي»، ذلك أن عدم الإلهي يعلو كيفما كان على التحديدات الممكنة جميعا، وهو كامل إلى درجة لا يمكن التعبير عنها بواسطة تصوراتنا تعبيراً مناسباً. وحين ينتقل «الأروباي» إلى اللاهوت الإيجابي – أي حين يفسر مثلا المبدأ الأسمى بوصفه كائنا شخصيا، وفائقا للشخصية في الوقت نفسه – فإنه لا يطبعه بطابع عقلي، وإنما يظل مخلصا لللاهوت السلبي: وعلى هذا النحو: إذا كان الله الواحد ثالثا من الشخصيات، فإن كلمة «الشخص» لا يمكن أن تشير هنا إلا إلى شيء مماثل لفكرة الشخصية المخلوقة، وإن لم يكن مطابقا لها. وتؤكد التجربة الصوفية – التي وصفها أوتو في كتابه «المقدس» Das Heilige وصفا يدعو إلى الإعجاب – نظرية ديونيزيوس الأروباي عن «عدم الإلهي» بوصفه مبدأ أوليا، وكاملا كاملا مطلقا.

ولا تجد «التجربة الصوفية» أو «الحدس العقلي» أي دليل على «عدم» موجود وجودا مستقلا عن الله، ويلجأ الله إلى استخدامه لخلق العالم. ويفسر الفلاسفة واللاهوتيون تفسيراً خاطئاً العبارة القائلة: «خلق الله العالم من عدم» حين يفترضون أن نوعا من عدم قد استخدم كمادة خلق الله منها العالم، فلهذه العبارة معنى بسيط جدا، وفي الوقت نفسه أكثر دلالة وهو أن الله خلق العالم دون أن يستعير مادة سواء من داخل نفسه أو من خارجها. لقد خلق الكائنات الكونية على أنها شيء جديد كل الجدة من الناحية الأنطولوجية إذا قورن به. وإرادة الموجودات المخلوقة هي أيضا من خلقه. وهذه الإرادة حرة لأن الله حين يخلق شخصية ما فإنه يمنحها قوة خلاقة فائقة على الكيف superqualitative ولا يعطيها أية طبيعة تجريبية أيا كانت، كالخير أو الشر، كالشجاعة أو الجبن وهلم جرا. وعلى كل شخصية أن تشكل طبيعتها التجريبية أو ماهيتها essentia في حرية وأن تعلو عليها بمعنى أنها تظل قادرة على تشكيلها في حرية تشكيلا جديدا. ولما كان الله قد خلق إرادتنا حرة، فإنه

لايرغمها قط، لأن الحرية شرط ضرورى لكى يبلغ الانسان الخير الكامل، وهى فى الوقت نفسه طبعا شرط لامكان الشر.

والحرية التى تتمتع بها إرادة المخلوقات تتفق تمام الاتفاق مع العلم الالهى الشامل omniscience. والله كائن فائق على الزمان supertemporal ومن ثم فإنه لايفصل عن المستقبل بعلاقة الأسبقية، فهو يعلم المستقبل والحاضر والماضى، لا بطريق الاستنتاج، وإنما بواسطة التأمل أو الادراك المباشر. وقد أشار إلى هذا «بويثيوس» فى القرن السادس.

ولقد تناقشت أنا و «برديائف» - خلال الأعوام الطويلة التى امتدت فيها علاقتنا الودية - حول مسائل نظرية المعرفة، ويؤكد «برديائف» أن هناك نوعين من المعرفة: الحدس فيما يتعلق بالواقع الروحى، والاحالة الموضوعية فيما يتعلق بالطبيعة. وأنا أعتقد - على العكس من ذلك - أن كلا العالمين الأدنى والأعلى من الوجود يعرفان بطريق الحدس، أى بطريق التأمل المباشر (انظر مثلا كتابى عن «الحدس الحسى والعقلى والصوفى»).

وليس من الممكن أن تقبل نظرية «برديائف» فى «اللاأساس» وفى أن الله لم يخلق إرادة المخلوقات - كجزء من الفلسفة المسيحية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل. بيد أن هذا لايعنى أن نرفض أيضا البقية الباقية من مذهبه، ذلك أن الموضوع الجوهرى فى الفلسفة المسيحية هو نظرية الخير المطلق الذى لايتحقق إلا فى ملكوت الله ونظرية أوجه النقص فى عالمنا الخاطىء. ويرجع أكبر الفضل لبرديائف فى بيانه بطريقة أصيلة غاية الأصالة «كيف أن هناك خيرا ضئيلا فى خيرنا، وفى حياتنا الفردية والاجتماعية بل حتى فى حياتنا الكنسية. وهو يندد فى شجاعة - شأنه فى ذلك شأن تولستوى - بالأخطاء التى تزخر بها طريقتنا فى الحياة، ويعلمنا أن نفتش عن تلك الأخطاء التى نفشل فى رؤيتها لاستسلامنا إلى حكم العادة. وهو يصور لنا العملية التاريخية كلها تصويرا واضحا على أنها صراع بين الخير والشر، صراع لن نبلغ نهايته إلا فيما وراء التاريخ. ويبين بيانا مقنعا أن كل ما هو أرضى ينبغى أن يفنى اللهم إلا أشعة ملكوت الله التى تجد طريقها إلى العملية التاريخية لأن الله - الانسان عيسى المسيح لم يمسك عنا عونهُ الانهى.

ومن الأفكار القيمة أيضا، فكرة برديائف القائلة بأن نظرية آلام الجحيم الرهيبة، التى تدوم إلى الأبد، ولا أمل فى الخلاص منها - ذات طابع سادى sadistic، إذ

لا يمكن صياغة أية نظرية في العدالة الالهية بمعزل عن نظرية الخلاص الشامل أو الخلاص الكلى universal salvation. ومن السمات النبيلة في فلسفة برديائف دفاعه عن المسيحية بأنها دين الحب وبالتالي دين الحرية والتسامح. ويرجع إليه فضل عظيم أيضا بنقده للاشتراكية والشيوعية، والروح البوجوازية، وكفاحه ضد أية محاولات لاحالة القيم النسبية إلى قيم مطلقة، وهو ينقد الصراع الطبقي الحديث من وجهة نظر المثل الأعلى المسيحى. أما فيما يتعلق بمبادئ الحياة الاجتماعية، فإن «برديائف» يناصر تقاليد النزعة الانسانية الأوربية - الغربية، والروسية، أى يناصر القيمة المطلقة للشخصية وحققها الثابت في الحرية الروحية، والحياة الكريمة. ويبين - بطريقة مقنعة أن تلك المبادئ لا يمكن إثباتها دون تناقض - إلا على أساس التصور المسيحى للعالم.

وهناك أناس يدينون مؤلفات «برديائف» باعتبارها خطرا على الكنيسة، وهؤلاء الناس يريدون أن يكونوا أشد التزاما بالأرثوذكسية من الأرثوذكسية نفسها، وهم ينسون أن الحياة التاريخية للمسيحية، والتطبيق الكنسى، والتعاليم اللاهوتية التقليدية تعاني عيوباً دفعت بدوائر واسعة من المجتمع بعيداً عن الكنيسة. ولكن نعيدهم إليها ثانية نحتاج إلى كثير من الجهد الذى يبذله علماء من أمثال «برديائف» الذى بين أن تلك العيوب يمكن أن تزال دون أن تصيب أسس الكنيسة المسيحية أية أضرار. وهؤلاء الفلاسفة من أمثال برديائف بتعبيرهم عن الحقائق الجوهرية للمسيحية في مصطلحات جديدة أصيلة مختلفة عن أسلوب اللاهوت التقليدى - يوقظون اهتماماً بالمسيحية في كثير من العقول التى انصرفت عنها، وقد ينجحون في اجتذابها مرة أخرى إلى الكنيسة. والأشخاص الذين على شاكلة «برديائف» يؤيدون العمل الذى يهدف إلى المحافظة على المدنية وتطويرها والدفاع عن القيمة المطلقة للشخصية تأييداً قوياً - ولهذا فإنهم جديرون بكل ثناء وتكريم!

الفصل السابع عشر

الحدسيون

١ - ن. لوسكى N. Lossky

ولد نيقولاى أونوفريفتش لوسكى Nicolay Onufrievich Lossky سنة ١٨٧٠ بقرية كرسلافكا Kreslavka من مقاطعة فيتبسك وتخرج فى كليتى العلوم والآداب معا بجامعة سانت بطرسبورج، حيث أصبح فيما بعد أستاذا للفلسفة. وفى عام ١٩٢٢ نفته الحكومة السوفيتية من روسيا، فعاش فى براج حتى عام ١٩٤٢. وكان فيما بين عامى ١٩٤٢ و ١٩٤٥ أستاذا للفلسفة بجامعة براتيسلافا Bratislava بتشيكوسلوفاكيا. ويقيم لوسكى فى الوقت الحاضر فى أمريكا أستاذا للفلسفة بالأكاديمية اللاهوتية الروسية فى نيويورك.

ومؤلفات «لوسكى» الرئيسية هى: «المذاهب الرئيسية فى علم النفس من وجهة نظر النزعة الارادية» ١٩٠٣، وقد ترجم إلى الألمانية سنة ١٩٠٥ تحت عنوان Die Gru- ndlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus «أسس النزعة الحدسية»، ١٩٠٥، وبالألمانية Die Grundlegung des Intuitivismus هال ١٩٠٨، «الأسس الحدسية للمعرفة» ترجمة ن. ددنجتون، ماكميلان، لندن، ١٩١٩؛ «العالم ككل عضوى»، موسكو ١٩١٧، ترجمه إلى الانجليزية ن. ددنجتون، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٢٨؛ «المشكلات الأساسية فى نظرية المعرفة» ١٩١٩؛ «المنطق»، ١٩٢٢ وترجم إلى الألمانية تحت عنوان: Handbuch der Logik توينر، ١٩٢٧، كما ترجم أيضا إلى اللغة الصربية «حرية الارادة»، مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٢٧، وترجمه إلى الانجليزية ن. ددنجتون، وليام إندنورجيت، لندن ١٩٣٢؛ «القيمة والوجود: الله وملكوت الله باعتباره أساس القيم»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣١، «ن. لوسكى وجون س. مارشال» (ترجمة فينوكوروف)، «القيمة والوجود»، «الن أند أنوين ١٩٣٥؛ «أنماط من تصور العالم» جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣١؛ «المادية الجدلية فى الاتحاد السوفيتى»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٤؛ «الحدس الحسى والعقلى والصوفى»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٨، وقد ظهر الجزء الأول من هذا الكتاب بالألمانية فى Archiv fur gesamte Psychologie العدد السابع والثمانون، ١٩٣٣ تحت عنوان Der Intuitivismus und die Lehre von der Transsub-

jcktivität der sinnlichen Qualitäten
نشرتها الجامعة الروسية الحرة في براج من سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٣٨؛ «النزعة
الحدسية»، «الذاتية المتعالية للصفات الحسية»؛ «الحدس العقلى والوجود المثالى»؛
«النشاط الابداعى التطور والوجود المثالى» «الحدس الصوفى»؛ «الله والشر فى العالم
(نظرية فى العدالة الالهية) ١٩٤١»، شروط الخير المطلق (علم الأخلاق) فى سلوفاك
١٩٤٤، وترجمه الى الفرنسية س. جانكليفتش تحت عنوان «شروط الاخلاق المطلقة»،
les conditions de la morale absolue لاباكونيير، نويشاتل؛ «دوستوفيسكى وتصوره
المسيحى للعالم»، فى سلوفاك، ١٩٤٥؛ «العالم باعتباره تحققا للجمال»، وتوجد قائمة
كاملة بمؤلفات لوسكى فى Festsehrift N.O. Losskÿ Zum 60 Gcburtstage, F. Cohen,
Bonn 1932.

ويسمى «لوسكى» نظريته فى المعرفة بـ«النزعة الحدسية» intuitivism ويعنى بهذه
العبارة النظرية القائلة بأن الموضوع المدرك - حتى ولو كان يؤلف جزءا من العالم
الخارجى - يدخل وعى الذات العارفة مباشرة، ويشخصه إن صح هذا التعبير، ومن
ثم فإنه يدرك كما يوجد مستقلا عن فعل المعرفة. ومثل هذا التأمل للكيانات الأخرى
كما هى فى ذاتها أمر ممكن لأن العالم كل عضوى، ولأن الذات العارفة، الذات
الفردية الانسانية - كائن فائق على الزمان والمكان، ومرتبطة إرتباطا وثيقا بالعالم
كله. ويطلق «لوسكى» على علاقة الذات بجميع الكيانات الأخرى فى العالم التى تجعل
الحدس ممكنا - يطلق عليها اسم «التنسيق الاستمولوجى» - epistemological co-
ordination وهذه العلاقة فى ذاتها ليست معرفة. ولكى لا يرتبط الموضوع بالذات
فحسب، وإنما لكى يدرك بها أيضا، فلا بد أن توجه إليه الذات سلسلة من الأفعال
الذهنية القصدية intentional كالوعى والانتباه، والتمييز... إلخ.

وتذهب النظرية الحدسية إلى أن صفات الأشياء الحسية كالألوان والأصوات،
والحرارة... إلخ. وصفات عبر - ذاتية transsubjective أى تنتمى إلى الأشياء العقلية
الموجودة فى العالم الخارجى. وهذه الصفات ينظر إليها أنصار النظرية السببية
causal للدراك الحسى على أنها عقلية وذاتية، وهذه النظرية تذهب إلى أن تنبيه
الحواس بواسطة أشعة الضوء والموجات الصوتية... إلخ. هو العلة التى تنتج
مضمون الادراك الحسى، وقد وضع «لوسكى» نظرية تنسيقية co-ordination للدراك
الحسى، وهو يشارك الرأى الذى عبر عنه «برجسون» فى كتابه «المادة والذاكرة» فيما
يتعلق بالدور الذى تلعبه العمليات الفسيولوجية فى الادراك الحسى. وخلاصة هذا
الرأى أن تنبيه حاسة معينة والعملية الفسيولوجية التى تجرى فى اللحاء ليسا هما

العلة المنتجة لمضمون الادراك الحسى، بل مجرد تنبيه يدفع الذات العارفة إلى توجيه انتباهها وأفعال تمييزها على الموضوع الفعلى الموجود فى العالم الخارجى. ويتم تنسيق الأشياء الخارجية مع الفرد العارف، فى تكاملها، وفى التعدد اللامتناهى لمضمونها، غير أن هذا الثراء الذى يتمتع به الموضوع لا يرتبط بالذات الانسانية إلا لا شعوريا فحسب. فنحن لاندرك غير جزء لامتناه فى الصغر من الموضوع، وعلى وجه التحديد لاندرك غير تلك الجوانب التى تهمننا فحسب، والتى نميزها عن خلفية مضامين الوجود الحاضرة فعلا والمتذكرة. والقوى الانسانية محدودة. فلانستطيع أن نؤدى فى وقت واحد عددا لامتناهيا من أفعال التمييز، ومن ثم فإن إدراكنا الحسى بوصفه وعيا بالموضوع فى شكل متميز ما هو إلا «انتقاء» أو «انتخاب» من الموضوع، وبالتالي فإن معرفتنا «جزئية» دائما fragmentary. وترجع الاختلافات فى إدراك موضوع واحد بعينه من بين الأشخاص المختلفين - ترجع فى معظمها إلى أن الانتقاء من مضمون الشئ كله للجوانب التى تصعد من اللاوعى إلى مجال الوعى والمعرفة - يتم بصورة مختلفة بواسطة أناس مختلفين، ومن ثم فإن إثنيين من الملاحظين سوف يجدان فى أغلب الأحيان مضامين مختلفة إختلافا عميقا فى شئ واحد بعينه.

ويقبل «لوسكى» نظرية «برجسون» فى الذاكرة - الحلم dream-memory. ويفسر الذاكرة بأنها التأمل المباشر الذى تقوم به الذات لماضيها بإعتباره كذلك، ومن الممكن تفسير الأوهام وضروب الهلوسة على أنها تركيبات ذاتية للمعدييات المتذكرة عبر - الذاتية للخبرة الماضية.

ويطلق «لوسكى» اسم «الوجود المثالى» بالمعنى الأفلاطونى لهذه العبارة - على كل ما ليس له طبيعة مكانية أو زمانية، ويضم هذا الوجود المثالى مضامين المفاهيم العامة، والعلاقات جميعا مثل الرابطة بين كيفية ما وحاملها، والأشكال والعلاقات الكمية (العدد، الوحدة، الكثرة إلخ) وما شاكل ذلك. والحوادث جميعا - أى كل ما له شكل زمانى أو زمانى مكانى - يطلق عليها «لوسكى» اسم الوجود الواقعى realbeing. ولا يمكن أن ينشأ الوجود الواقعى ويتخذ طابعا منظما إلا على أساس الوجود المثالى. ولكى يؤكد «لوسكى» هذا الجانب من تصوره للعالم فإنه يسمي نظريته بـ«الواقعية المثالية» ideal realism. وإلى جانب الوجود المثالى، والوجود الواقعى، هناك أيضا «وجود ما وراء المنطق» metaphysical being أى الوجود الذى يتجاوز قوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع.. مثل وجود الله مثلا. والوجود المثالى هو موضوع الحدس العقلى (التأمل النظرى speculation) ويتم تأمله مباشرة كما هو فى

ذاته، وعلى ذلك فإن التفكير النظرى لا يتعارض مع الحدس، وإنما هو نوع منه ووجود ما وراء المنطق هو موضوع «الحدس الصوفى».

وتختلف «حدسية» لوسكى اختلافا عميقا عن حدسية «برجسون»، إذ يرى «برجسون» أن الوجود الواقعى لا معقول، بينما يرى «لوسكى» أن التركيب المنظم المعقول من الوجود جانب جوهرى من الواقع نلاحظه عن طريق الحدس العقلى. ويمارس الأفعال الإدراكية فاعل يعلو على الزمان والمكان هو الذات. وليست هذه الذات هى ذات «ريكتر» Rickert الابستمولوجية، أو الذات المتعالية فى فلسفة «هوسرل»، بل الذات «الفردية» الانسانية التى تخلق أفعالها العقلية الفردية من انتباه وتذكر واشتهاء.. إلخ. ولما كانت الذات الانسانية عالية على المكان والزمان، فإنها كائن مثالى، ويمكن أن نطلق عليها لفظ الجواهر، أو فى سبيل توضيح أعظم، نطلق عليها عبارة «الفاعل الجوهري» substantival agent. وليست الأفعال الإدراكية وحدها هى التى يخلقها الفاعلون الجوهريون، بل الحوادث والعمليات جميعا أى الوجود الواقعى كله، فإنشاد لحن ما، ومعاناة المشاعر والرغبات تحقيق لذات ما. وأفعال الجذب والتنافر، والحركات التى تحدث فى المكان، تنتجها الكائنات الانسانية، وكذلك الالكترونيات والبروتونات.. إلخ. من حيث إن الفاعلين الجوهريين يكمنون فى أساسها.

والحوادث التى يكون لها شكل زمانى، وإن لم يكن لها شكل مكانى هى العمليات النفسية، والحوادث المكانية والزمانية فى آن واحد هى «الواقع المتجسد» corporeal reality، فإن تضمنت عمليات التنافر فإنها تكون متجسدة «ماديا».

والذات الانسانية فاعل لا ينتج العمليات النفسية وحدها، بل عمليات الجذب والتنافر المادية، وهذه العمليات تكون مجالها الجسمى، أو إذا شئنا الدقة - فإن الجسم الانسانى نتيجة للتعاون بين الذات الانسانية وعدد من الفاعلين الجوهريين الآخرين فى مرحلة أدنى من مراحل النمو. وعلى هذا، ليس ثمة ما يدعو إلى جوهريين مختلفين - كما ذهب إلى ذلك «ديكارت» - أحدهما يكون علة العمليات العقلية، والآخر يكون علة العمليات المادية الأخرى. ويستطيع المرء باعتنائه لنظرية دينامية (حركية) عن المادة - أى نظرية تعترف بأن الواقع المادى ليس جوهرًا بل مجرد عملية لخلق الصفات الحسية وأفعال الجذب والتنافر - يستطيع المرء أن يفهم ويقبل أن فاعلا واحدا بعينه هو مصدر العملية العقلية (كالتقزز من رائحة نبات متعفن)، ومصدر العملية المادية (استبعاد ذلك النبات). والفاعل الجوهري كائن مثالى فائق على المكان والزمان، ومن حيث هو كذلك يتجاوز التفرقة بين العمليتين العقلية

والمادية: إنه كائن « وراء ما هو نفسى ومادى » metapsychophysical (استخدم و. شترن هذه الكلمة فى كتابه « الشخص والشئ » (Person und sache).

ويستطيع الفاعل الجوهري، بوصفه عاليا على الزمان supertemporal أن يربط بين الماضى والحاضر والمستقبل: فيمارس أوجه نشاطه على أساس الماضى الذى عاناه فى سبيل المستقبل الذى يشتهي، أو بعبارة أخرى: إن أفعاله قصدية purposive أو هادفة. وأبسط أنماط تحقق الفاعل هى نشاط الجذب والتنافر الذى يؤلف «جسديته المادية» material corporeality. ولا تستطيع المناشط ذات الشكل المكانى الزمانى أن تتحقق إلا تحت إشراف المناشط الزمانية الخالصة للذات نفسها: وهى - على مستوى أعلى من التطور - عمليات الكفاح والمجهود العقلية التى ترتبط بأفكار الماضى والمستقبل، وبالتجربة العاطفية للقيم؛ وهذه العمليات فى مرحلة أدنى من مراحل التطور هى عمليات الجهود والكفاحات اللاشعورية شبه النفسية psychoid. وعلى هذا رأى تكون كل عملية مادية «نفسية مادية» psychomaterial، أو على أقل تقدير psychoidly material، والعمليات النفسية وشبه النفسية psychoid ليست بناء فوقيا سلبيا superstructure، وإنما شرط جوهري لامكان حدوث العمليات المادية، فهى ترشد أى تحدد الاتجاه والتركيب والمعنى والغرض.

وتشبه نظرية لوسكى فى «الفاعلين» الذين يقومون بالعمليات النفسية الفزيائية المقصودة (الهادفة) نظرية «ليبننتس» فى الموندات، أو تصور «و. شترن» للشخصية. فالفاعل الجوهري هو دائما شخصية بالفعل، أو بالقوة على أقل تقدير. ويصبح الفاعل شخصية فعلية حين يتطور تطورا كافيا يؤهله للاحاطة بالقيم المطلقة - ولا سيما القيم الأخلاقية، ولمعرفة الواجب الملقى على عاتقه لتحقيقها فى سلوكه، وهذه النظرية يمكن أن تسمى «شخصانية» personalism. وتختلف نظرية «لوسكى» عن «شخصانية» «ليبننتس» فى أكثر صورها شيوعا، وذلك بما تتضمنه نظرية «لوسكى» من تفسير «واقعى» (لا ذاتى) للعمليات المادية، كما تختلف أيضا عن نظريتي «ليبننتز» و«شترن» من حيث إنها تنكر التوازى النفسى، وتعترف باعتماد العمليات المادية على العمليات النفسية، وثالثا: تختلف نظرية لوسكى اختلافا أكثر عمقا عن نظرية ليبننتس فى إدراكها «للجوهريّة المشتركة» (التجوهر) consubstantiality بين الفاعلين الجوهريين.

وحين يخلق «الفاعل الجوهري» مظاهره، فإنه يجعلها مطابقة لمبادئ تركيب الزمان والمكان، وللقوانين الرياضية فى التبعية الوظيفية.. وهلم جرا. ولهذه المبادئ

طابع «مثالى تجريدى» ويتألف الاختلاف العميق بين الفاعلين الجوهريين وتلك المبادئ المجردة فى أن لهذه المبادئ المجردة مضمونا محددا، بينما كل فاعل جوهرى ثرى ثراء لامتناهيا فى مضمونه، ولا يمكن استنفاده بأى مزيج من الأفكار المجردة. وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفاعلين الجوهريين كائنات «مثالية عينية». أضف إلى ذلك أن الأفكار المجردة سلبية؛ إذ تعجز عن فرض شكل معين إذا تركت لنفسها، فلا بد من وجود فاعل لفرض شكل معين على العمليات الواقعية طبقا للأفكار المجردة. وهذا بعينه ما يفعله الفاعل الجوهري، إذ لما كان متمتعا بالقوة الخلاقة، فإنه ينتج العمليات الواقعية ويشكلها وفقا للأفكار المجردة، وهكذا كان الفاعلون المثاليون عينيا هم حاملو الأشكال «المثالية المجردة».

ويخلق الفاعلون جميعا عمليات واقعية تتفق مع الأشكال المثالية نفسها، وهى الزمان والمكان.. إلخ..، وهى ليست مجرد أشكال كيفية، بل إنها متطابقة عدديا numerically identical؛ ويلزم عن ذلك أن الفاعلين الجوهريين فى جانب معين من وجودهم ليسوا منفصلين، بل متطابقين أى «مشاركين فى الجوهر» consubstantial، والاختلاف الأساسى بين شخصانية «لوسكى» و«علم الموندات» عند «لينتس» هو أن «لوسكى» ينكر انفصالية الفاعلين separateness of agents، أى ينكر فكرة «لينتس» القائلة بأن الموندات «لأنوافذ فيها ولا أبواب» والفاعلون الجوهريون بوصفهم حاملى القوى الإبداعية - متميزون ومستقلون، ولكنهم باعتبارهم حاملى الأشكال الأساسية المثالية المجردة، فإنهم متطابقون، ويؤلفون كائنا واحدا، وبالتالي، فإنهم حتى فى جانبهم المستقل يتناسقون تناسقا متبادلا إلى الحد الذى يضمن إمكان الحدس والحب والتعاطف (بالمعنى الحقيقى الذى وضعه ماكس شيلر Max Scheller) أى إمكان التواصل الحميم المباشر.

ومن الممكن أن نصف جوهرية الفاعلين المشتركة بأنها «مجردة» من حيث إن الجانب المتطابق لهؤلاء الفاعلين يتألف من مبادئ مثالية مجردة. وحين يفرض الفاعلون شكلا معينا على نشاطهم وفقا للمبادئ المتطابقة، فإنهم يخلقون نسقات عديدة من العلاقات المكانية الزمانية التى لا تقع منعزلة بعضها عن البعض الآخر فى عوالم منفصلة، بل تكون نسقا واحدا للكون. وعلى رأس هذا النسق يقف فاعل جوهرى متطور تطورا عظيما، هو روح العالم World Spirit.

ويخضع التواصل بين الفاعلين داخل إطار الكون للأشكال العامة التى تحدد إمكانية العملية الكونية، غير أن طبيعة تواصلهم لم تحدد تحديدا سابقا Predetermi-

ned: وقد يستطيع الفاعلون أن يجمعوا قواهم لكي يحيوا في حب ووحدة أو في معارضة عدائية، أحدهم ضد الآخر. وهذا الطريق الأخير يحدث في مراحل متباينة من التفكك الذى لا يحطم - على أية حال - الاطار الشكلى العام للوحدة الكونية التى تحددها الجوهرية المشتركة المجردة abstract consubstantiality.

والجوهرية المشتركة المجردة هى شرط العملية الكونية ذات المعنى، أى تحقق القيم المطلقة فيها. والقيمة المطلقة المحيطة بكل شىء هى الامتلاء المطلق للحياة، وقد يبلغها الفاعلون عن طريق إكمالهم الواحد للآخر، وعن طريق مشاركة الواحد فى حياة الآخر، واعتناق الواحد لأغراض الآخر عن طريق الحب والحدس والامتناع عن الوقوع فى العداء المتبادل الذى يجعل الحياة محدودة فقيرة. مثل هذه الحياة الجماعية معناها «الجوهرية المشتركة العينية» Conerete consubstantiality. ويمكن أن نطلق على مجموعة المبادئ التى تؤلف الجوهرية المشتركة المجردة، والتى تفضى إذا استخدمت بحق إلى الجوهرية المشتركة العينية «اللوغوس المجرّد» Abstract Logos للعالم.

واجتماع عدد من الفاعلين الذى اعتنق بعضهم أغراض البعض الآخر لتحقيقها معا، هذا الاجتماع وسيلة لبلوغ مراحل من الوجود أشد تعقيدا. وثمة أشكال بارزة من هذه الجوهرية المشتركة تنشأ حين تخضع جماعة من الفاعلين نفسها لفاعل واحد يقف فى مستوى أعلى من التطور بحيث تصير أشبه بأعضائه. ويؤدى هذا إلى ترتيب من الوحدات كالذرة والجزء، والبلورة، والكائن العضوى ذى الخلية الواحدة، والكائن المتعدد الخلايا، ومجموعة من الكائنات العضوية كخلية النحل، وعش النمل الأبيض، وفى مجال الحياة الانسانية هناك الأمة والجنس البشرى ككل، ثم هناك كوكبنا الأرضى، والمجموعة الشمسية والكون. وكل مرحلة تالية من التوحيد تملك قوى إبداعية أعلى من المرحلة السابقة، وترأسها شخصية بلغت مرحلة أعلى من التطور. وهكذا نجد أن الميتافيزيقا عند «لوسكى» - شأنها فى ذلك شأن علم المونادات (الذرات الروحية) عند «ليبنيتس» - عبارة عن «شخصانية متصاعدة» أو ذات مراتب Hierarchical Personalism.

وجماعة الفاعلين الخاضعة لفاعل أعلى تطورا، والتى تخدمه باعتبارها أعضائه، هى جسم هذا الفاعل. وانفضال الفاعل عن حلفائه معناه الموت. ولكلمة «جسم» - فى العادة - مفهوم مختلف، كما تعنى النسق المكانى للعمليات التى ينتجها الفاعل وحلفاؤه معا. وللتمييز بين هذين المعنيين يمكن أن نسمى مجموعة الفاعلين

الخاضعة للفاعل الرئيسي «الجسم المتحالف مع الفاعل» the agent's allied body. أما فيما يتعلق بالعمليات المكانية، فيمكن أن تسمى «الجسم المادي» للفاعل، وذلك إذا كانت تضم عمليات التنافر التي ينشأ عنها الجرم الصلد نسبيا. ومهما يكن من أمر، فلا داعي في معظم الحالات إلى استخدام هذه المصطلحات؛ إذ يتضح من السياق أى جسم ذلك الذى نعيه.

ونسق العالم المؤلف من عدد من الفاعلين المستقلين من حيث الخلق، والملتحمين معا عن طريق الجوهرية المشتركة المجردة التي تقدم لنا الاطار الوحيد للكون، مثل هذا النسق لا يمكن أن نتصوره باعتباره متضمنا لأساس وجوده الخاص، بل من الضروري أن يشير عبر نفسه إلى مبدأ لاينتمى إلى نسق العالم، وليس بأى معنى من المعانى نسقا من عناصر عديدة، إذ يفترض نسق ما من العلاقات وجود مبدأ آخر أعلى هو أساس ذلك النسق. وعلى هذا فإن أساس نسق العالم لايمكن أن يكون إلا مبدأ أعلى من العالم ووراءه، ومتجاوزا لكل النسقات. وهذا الأساس لايقاس بالعالم، ومن ثم، فإننا حين نتحدث عنه نصفه بمحمولات سلبية فحسب («اللاهوت السلبى») أو بمحمولات تحتوى على كلمة «فوق» above فهو ليس عقلا، ولكنه فوق العقل، وهو ليس شخصا، ولكنه فوق الشخصية، وهكذا. بل إن كلمة مطلق لا تنطبق عليه، لأن المطلق قرين النسبى، أى قرين الوجود الكونى، أو بعبارة أخرى إنه يعنى أن المبدأ العالى على الكون متحرر من العالم، فلا ضرورة هناك تجعله أساسا للعالم. ولايمكن للعالم أن يوجد دون المبدأ العالى على الكون، أما المبدأ العالى على الكون فيمكن أن يوجد بغير العالم. والفلسفة تكتشف هذا المبدأ عن طريق تأمل العالم، أى عن طريق الحدس العقلى الموجه نحو العالم، والذى يؤدى إلى «الحدس الصوفى» الموجه عبر هذا العالم إلى المبدأ العالى على الكون وعلى المنطق.

والمبدأ العالى على الكون Supracosmic لا يقاس بالعالم، ومن ثم فإنه أساس العالم لا عن طريق التطور الديالكتيكى (الجدلى) أو الفيض، أو أى نوع آخر من العلاقة التي تذهب إليها وحدة الوجود، بل عن طريق الخلق المطلق، أى الخلق من العدم، وهذه النظرية الواردة في الكتاب المقدس، والتي تم التعبير عنها تعبيرا نحويا سيئا، لاينبغى أن تؤخذ بمعنى أن الله أخذ «العدم» على أنه مادة خلق منها العالم، بل يجب أن تفهم هذه العبارة بصورة أبسط من ذلك كثيرا: فلكى يخلق الله العالم، لم يكن يحتاج إلى أية مادة سواء من نفسه أو من الخارج، إذا خلق الله العالم على أنه وجود جديد تماما مختلف عن نفسه.

وهذا التصور للمبدأ الأسمى تصور فلسفى محض ولا بد من إتمامه بمعطيات الخبرة الدينية. وهذا المبدأ يكشف عن نفسه في التواصل الحميم - والتكريسى بخاصة - على أنه الاله الحى، وعلى أنه «شخص». وبالإضافة إلى الخبرة الدينية، يجب أن تأخذ الفلسفة في اعتبارها أيضا «الوحي» الذى ينبئنا بأن الله الواحد فى جوهره - هو ثالث من الأشخاص. فهو الله الآب، والله الابن، والله الروح القدس. وللفلسفة الحق فى استخدام عقيدة التثليث لأنها تصدر عن معنى سام يرتبط ببقية تصورنا للعالم ويتسق معها. ويكتشف الانسان الله فى التجربة الدينية الحية القائمة على الوحي - يكتشف الله باعتباره الاكتمال المطلق للحياة فى الأشخاص الثلاثة الذين يشتركون اشتراكا جوهريا عينيا فى حبهم الكامل المتبادل. وهذه التحديدات جميعا تنتسب إلى الله بوصفه العلو الالهى الذى لا يمكن التعبير عنه بأية كلمات أو مفاهيم. وعلى هذا يجب أن نضع فى اعتبارنا أنها ليست مطابقة للمفاهيم التى تصدق على الكائنات المخلوقة، وأنها تستخدم باعتبارها تشبيها متجاوزا للمنطق metaphysical analogy وفى هذه الحالة، لا يناقض اللاهوت الايجابى (cataphate) اللاهوت السلبى (apsophatic)، وإنما يتضمنه داخل نفسه.

وفى التجربة الدينية لا يكشف الله عن نفسه باعتباره الاكتمال المطلق للوجود فحسب، بل باعتباره القيمة الكاملة كمالا مطلقا أسمى، وباعتباره الخير نفسه، أو الخير الأسمى Supragood، أى بوصفه الحب، والخير الأخلاقى، والحق، والحرية، والاكتمال المطلق للحياة والوجود، والجمال. ونعبر عن أهم الجوانب فى كمال الله بمثل هذه الصفات: القدير، العالم بكل شىء، الحاضر فى كل شىء، الخير الشامل All- Good.

والله فى حياته الثلاثية - الواحدة triune هو الاكتمال المطلق للوجود، وهو القيمة الأولية الباطنية الشاملة لكل شىء. وكل شخصية يخلقها تتصف بصفات إذا استخدمت استخداما سليما - فإنها تمكنها من بلوغ الاكتمال المطلق للحياة. وبالتالي فإن كل شخصية مخلوقة هى - بالقوة على الأقل - مطلقة شاملة لكل شىء وإن لم تكن قيمة أولية باطنية. وجميع الجوانب الضرورية للاكتمال المطلق للوجود، والحب والجمال والحق والحرية، هى أيضا قيم باطنية مطلقة، ولكنها لما كانت مجرد جوانب لكل واحد فإنها قيم «جزئية» مطلقة. وكل منها «وجود فى دلالتة» بالنسبة للاكتمال المطلق للحياة. وهذا يعنى أن القيمة ليست إضافة إلى الوجود، وليست صفة إلى جانب صفات أخرى، وإنما هى الوحدة العضوية للوجود والمعنى. ويقول

«لوسكى» إن هذه النظرية نظرية «أنطولوجية» للقيم. والوجود الذى يجعلنا نقرب من الاكتمال المطلق للحياة هو قيمة إيجابية، والذى يجعلنا نبتعد عنه قيمة سلبية.

والله الذى هو خير كله، الله القدير المحيط بكل شىء، يخلق العالم باعتباره نسقا من الكيانات له أسمى المعانى، لأنه يتألف من كيانات قادرة على أن تخلق بفضل معونته الالهية - الخير الأسمى، أى الاكتمال الالهى للحياة. ولايقدر على ذلك غير الكائنات الشخصية، ومن ثم، فإن الله لا يخلق غير شخصيات فحسب.

والغاية النهائية لحياة كل وجود شخصى هى الاكتمال المطلق للوجود. والشرط الأساسى الأول لتحقيق هذه الغاية هو مشاركة الشخصية المخلوقة فى الاكتمال الكامل لحياة الرب نفسه. ولكى نجعل ذلك ممكنا لابد من عبور الهوة الوجودية (الأنطولوجية) بين الله والعالم، فحين خلق الله العالم، وأحب الله خلقه، نزل إلى العالم، ولقد وحد الشخص الثانى فى الثالوث المقدس الذى هو ابن الله أو «اللوغوس» (الكلمة) بين طبيعته الناسوتية وطبيعته اللاهوتية فصار الله - الانسان. ويقصد «لوسكى» بالطبيعة الناسوتية طبيعة كل شخصية مخلوقة بوجه عام. ومنذ الأبد حتى خلق العالم، كان اللوغوس موجودا باعتباره الله والانسان الالهى معا، أى الانسان الكامل كامالا مثاليا، كما هو شأنه فى ملكوت الرب. أما من حيث إنه الله الابن فإنه يشترك من حيث الجوهر مع الآب والروح القدس، وأما من حيث هو إنسان فإنه يشترك من حيث الجوهر مع الشخصيات المخلوقة جميعا. فإذا قبلنا النظرية الأنطولوجية التى وضعها الأب «بافل فلورنسكى» عن الحب، فإنه يلزم عن ذلك أن الشخصية المخلوقة التى تحب الله الانسان حبا كاملا أى أكثر من نفسها - تصبح مشاركة مشاركة جوهرية عينية للرب - الانسان فى طبيعته الناسوتية، ومن ثم فإنها - بمعونة اللوغوس العينى المتجسد - تتأمل الله «وجها لوجه» وتتلقى نعمة التالية من الفضل الالهى. ومجموع الأشخاص المؤلهين على هذا النحو يؤلف عالما خاصا من الوجود هو ملكوت الله.

وأيا كان التواصل بين أهل النعيم وبين الله حميما، فإن التأمل السلبي لكماله لايعنى اكتمال الوجود الحى للتأمل، إذ يتم الوصول إلى هذا الاكتمال عن طريق المشاركة فى الخير الالهى بواسطة إبداع الشخص الخاص المتحضر من كل أثر للأنانية، والمكرس لخلق القيم المطلقة وهى الخير الأخلاقى والجمال والحق.

ولايمكن أن تكون الحياة فى الله إبداعا منعزلا عن إبداع الكائنات الأخرى، ذلك

أن حب الله الذى خلق العالم عن حب - يتضمن بالضرورة حب الكيانات كلها التى خلقها الله، ومن ثم يلزم عن ذلك أن القوة الابداعية للكائنات جميعا التى تعيش فى الله يجب أن تكون «إجماعية» soborny. ولا بد لكل عضو فى ملكوت الله أن يصنع إسهامه الفردى - أعنى الفريد غير المتكرر الذى لا يمكن أن يحل شىء آخر محله - فى هذه القوة المبدعة الاجماعية: ففى هذه الحالة وحدها يكون نشاط الاعضاء مكملا تكملة متبادلة بحيث تخلق كلا واحد فريدا وجميلا، بدلا من أن يكون تكرارا للأفعال نفسها. وهذا يقتضى أن يكون كل كيان مخلوق - فى ماهيته المثالية المقابلة لارادة الله، شخصا «فريدا»، فريدا بصورة تامة، بحيث لا يمكن أن يحل محله كيانا مخلوقا آخر.

وليس ثمة أنانية فى ملكوت الله، وبالتالي لوجود لأفعال التنافر ومن ثم، للعمليات المادية. ولأعضاء ملكوت الله أجسام مكانية، ولكنها تتكون فحسب من الضوء والصوت والحرارة والصفات الحسية الأخرى التى تحتوى مضامين روحية قيمة قيمة مطلقة وتعبّر عنها. مثل هذا الكل الجسدى الروحانى له قيمة الجمال المثالى الكامل كاملا مطلقا. وليست الأجسام المتسامية لأهل الجنة منعزلة الواحد عن الآخر، ولكنها متداخلة تداخلا متبادلا mutually interpenetrated. أما فيما يتعلق بالجسد «المتحالف» فإن كل عضو فى ملكوت الله يرتبط عن طريق الحب الكامل بالعالم كله، وبالتالي له جسد «كونى» cosmic: فالعالم كله يخدمه باعتباره جسده. ويحاول «لوسكى» فى مقاله «بعد الجسد» (المجلة الانجليكانية اللاهوتية، ١٩٤٩) أن يبين أن الصعوبات التى تحيط بمشكلة بعث الجسد، تحل جميعا بنظريته فى الجسد الكونى. فليس ثمة موت فى ملكوت الله لأن أعضائه يرتبطون فيما بينهم بالحب الكامل، ولا يؤدون أية أفعال طاردة بحيث تكون أجسادهم المكانية المتسامية غير قابلة لأية مؤثرات هدامة.

وسلوك أهل الجنة كامل «من الوجهة الأخلاقية إذ يهديه حب القيم المطلقة طبقا لمراتب القيم . فالله هو القيمة العليا ومن ثم يجب أن يحب أكثر من أى شىء آخر فى العالم وتأتى بعد ذلك فى ترتيب القيم كل شخصية مخلوقة باعتبارها فردا غير متكرر وغير مستبدل بأية قيمة أخرى إذا وضعنا فى اعتبارنا قوته الابداعية الممكنة فى ملكوت الله. ومن ثم يجب أن يحب المرء كل شخص آخر كما يحب نفسه. وفضلا عن ذلك ينبغى أن نحب القيم اللاشخصية المطلقة كالحق والخير والحرية والجمال - والتى تعد مقومات الخير المطلق لاكتمال الحياة، ولكنها تأتى فى مرتبة أقل من قيمة الأشخاص.

والحب لا يمكن أن يكون إلا تعبيراً «حرا» عن الشخصية ، وينكر الحتميون

determinists حرية الإرادة على أساس أن لكل حادثة سبب، وهم يعنون بالسببية نظام التسلسل الزماني للحوادث حادثة وراء أخرى، وإطراد ذلك التسلسل، أما العلية والنشوء (التوليد) والخلق، وجميع الجوانب الحركية الأخرى للعية فإنها تستبعد استبعادا تاما ويبرهن «لوسكى» على أن الإرادة حرة متخذا نقطة البداية من قانون السببية، ولكنه يدافع عن التفسير الحركي (الديناميكي) لهذا القانون. فما من حادثة تنشأ عن نفسها وإنما ينشئها شخص ما، ولا يمكن أن تخلقها حوادث أخرى. ولما كانت الحوادث ذات شكل زمني فإنها تتساقط لحظة بعد أخرى في مجال الماضي، وليس لها قوة مبدعة لتوليد المستقبل .. ذلك أن الفاعلين الجوهريين المتجاوزين للزمان - أى الشخصيات الموجودة بالفعل والموجودة - بالقوة - هم وحدهم الذين يحملون قوة الإبداع وهم يخلقون الحوادث باعتبارها مظاهرهم الحيوية. ومن الضروري وفقا للتفسير الحركي للسببية أن نميز بين الظروف التى وقعت فيها حادثة ما «العلة» cause من مناسبة occasion حدوثها. والعلة هى دائما «الفاعل الجوهري» نفسه باعتباره حاملا للقوة الخلاقة، وما الظروف الأخرى غير مجرد «مناسبات» لتحقيقاتها، وهذه التحقيقات ليست إجبارية كما أنها ليست محددة تحديدا سابقا بواسطة تلك المناسبات. ذلك أن قوة الفاعل الخلاقة فائقة الكيفية -superqualitative؛ ومن ثم فإنها لاتحدد تحديداسابقا قيمة معينة يختارها الفاعل كغاية أخيرة له. وهذا الانتقاء هو الفعل الحر الذى يقوم به الفاعل. وبالتالي فإن الترتيب الزماني للحوادث ليس مظهرا حتى فى الطبيعة اللا عضوية. فمن الممكن على الرغم من أن الكثرين قد تنافروا ملايين المرات ألا يفعلوا ذلك مرة أخرى. بيد أن الروابط الوظيفية functional connections بين الأشكال المثالية التى تحدد وجود العالم باعتباره نسقا - مثل المبادئ الرياضية وقوانين ترتيب القيم ودلالاتها للسلوك، تلك القوانين التى تحدد حضور «المعنى» فى العالم - هذه الروابط مستقلة عن إرادة الفاعل. وانتهاك هذه القوانين أمر لايتجه إليه التفكير. غير أنها لاتحطم حرية الفاعل، كل ما فى الأمر أنها تخلق إمكانية النشاط وقيمه. وهذه القوانين تحدد البناء الكونى داخل إطار توجد فيه الحرية لتنوعات لامتناهية من النشاط. ونسق الأشكال المكانية - الزمانية spatiotemporal والعديدية يفسح مكانا لأنواع النشاط المختلفة التى يتعارض بعضها مع البعض الآخر من حيث الاتجاه والقيمة والدلالة بالنسبة للعالم .

وانعدام الرابطة المطردة إطرادا صارما بين الحوادث لايجعل العلم محالا، إذ يكفى للعلم أن تكون ثمة رابطة أقل أو أكثر انتظاما بين الحوادث فى الزمان. وكما

كانت مرحلة نمو الفاعلين أدنى، كانت مظاهرهم أشد أطرادا، وفي تلك الحالات يمكن قيام القوانين «الاحصائية».

ونستطيع أن نتخلص من كثير من ضروب سوء الفهم التي تكتنف نظرية حرية الارادة بالتمييز بين الحرية «الصورية» والحرية «المادية». وتعنى الحرية الصورية أنه في كل حالة معينة قد يحجم الفاعل عن مظهر معين ليحل مكانه مظهر آخر. وهذه الحرية مطلقة ولا يمكن أن تفقد في أية ظروف. أما الحرية المادية فتعنى درجة القوة الخلاقة التي يملكها الفاعل، وتجد تعبيرا عنها فيما هو قادر على خلقه. وهذه الحرية لامحدودة في ملكوت الله، لأن أعضاء هذا الملكوت يحشدون قواهم حشدا إجماعيا للخلق الاجماعي، بل إنهم يستمدون المعونة من قدرة الله الشاملة. أما الفاعلون خارج ملكوت الله فإنهم في حالة من التخلف الروحي، ولا يملكون سوى قدر ضئيل من الحرية المادية، وان تكن حريتهم الصورية لم تمس.

والحياة خارج ملكوت الله تكون نتيجة لاستخدام حرية الارادة استخداما خاطئا فقد يوجه فاعل ما حبه إلى قيمة معينة مؤثرا إياها على أية قيمة أخرى بغض النظر عن قيمتها في سلم القيم، وهكذا في الوقت الذي يحب فيه الفاعل كمال الامتلاء المطلق للحياة فقد يجاهد في سبيل الحصول عليها لنفسه مفضلا نفسه على سائر الكائنات، وهذه ببساطة هي الأنانية العادية.. وهي أنانية تستحق الادانة، لأن حب الانسان الأناني لنفسه ينتهك سلم القيم الذي ذكره يسوع المسيح في وصيته الرئيسيتين: أحب الرب أكثر من نفسك، وأحب جارك كنفسك. والفشل في تحقيق هاتين الوصيتين هو «السقوط».

ثمة نوع آخر من الأنانية أشد من ذلك انتهاكا لسلم القيم: ذلك أن بعض الفاعلين الذين يتطلعون إلى الكمال وإلى الامتلاء المطلق للوجود بل إلى خير العالم بأسره قد استقر عزمهم على أن يفعلوا ذلك بطريقتهم الخاصة، وذلك حتى يحتلوا المكان الأول ويرتقوا إلى موضع أعلى من الكائنات جميعا، بل أعلى من الله نفسه. والغرور هو الشهوة المتحكمة في هؤلاء المخلوقات وهم يدخلون في منافسة مع الله، معتقدين أنهم قادرون على أن ينظموا العالم أفضل من خالقه، ولما كانوا يسعون إلى هدف مستحيل، فإنهم يعانون الهزيمة في كل خطوة ويبدأون في بغض الله. وهذا ما فعله إبليس.

والأنانية تفصل بيننا وبين الله طالما وضعنا نصب أعيننا اغراضا لاتتفق وارادة

الله في أن يكون العالم كاملاً. وبهذه الطريقة عينها تفصل الأنانية بين فاعل ما وغيره من الفاعلين بدرجة أكبر أو أقل : ذلك أن أهدافه وأفعاله لا يمكن أن تنسجم مع أفعال الكائنات الأخرى بل تفضى في أغلب الأحيان إلى العداء والتعارض المتبادل. وتحتوى الأجسام المكانية للكائنات الأنانية على عمليات التنافر المتبادلة التي تخلق كتله لاسبيل نسبياً إلى النفاذ منها، وبعبارة أخرى، إنها أجسام «مادية». وبالتالي فإن المجال الكوني كله الذى ينتمى إليه هؤلاء الفاعلون، بما في ذلك الكائنات البشرية هو ما يطلق عليه لوسكى اسم المجال النفسى - الفزيائى للوجود - Psychophysical realm. ويقصد بعبارة «نفسى» أو «عقلى» العمليات اللا مكانية التى فيها ومن خلالها تخلق القيم النسبية أو تمثل. أى القيم التى هى خير في بعض النواحي، وشر في النواحي الأخرى. ومن ثم فإن للعمليات العقلية مزيج من الأنانية دائماً. ويطلق «لوسكى» اسم «الروحانية» على العمليات اللامكانية التى فيها ومن خلالها تخلق القيم المطلقة أو تستوعب ولا توجد العمليات الروحانية وتجسدها في أجسام متسامية إلا في ملكوت الله. أما في المجال النفسى الفزيائى فتوجد العمليات العقلية والروحانية وتجسدها في الأجسام المادية على حد سواء.

وتتضاءل القدرة الخلاقة للفاعل الجوهري ذى العقلية الأنانية مادامت قواه لا ترتبط في أنسجام مع قوة الله، وقوة غيره من الكائنات، فمن ثم فإن الأنانية تفقر حياة الفاعل نفسه وحياة الكائنات الأخرى في المجال النفسى الفزيائى. وبالتالي فإن الأنانية شر، وشر أولى تنشأ عنه أنواع الشر المشتقة جسيماً والتي تتعلق بالانفصال النسبى للفاعلين الواحد عن الآخر بحيث تؤدي إلى أوان من التمزق والانحلال. وهذا هو تفسير المرض والبشاعة والموت، وكذلك الاعتراعات الاجتماعية وضروب النقص، كما أنه فضلاً عن ذلك تفسير للكوارث الطبيعية كالعواصف والفيضانات والثورات البركانية. وتتألف الطبيعة كلها - وفقاً لنظرية الشخصية من كيانات كان من الممكن أن تكون أعضاء في ملكوت الله لو أنها لم تسلك سبيل الأنانية. ويسبب هذه السقطة، ويسبب ذلك الانفصال المتبادل، فإن كثيرين منهم قد أصبحوا مجرد شخصيات بالقوة لا بالفعل، مكونين بذلك مملكة الطبيعة الدنياء، العضوية وغير العضوية على السواء.

والمواقف الأساسية لأخلاق «لوسكى» وعلم العدالة الإلهية لديه هى كالاتى: يتألف الفعل الأولى لخلق العالم بواسطة الله، ذلك الفعل الذى يسبق الأيام الستة الأولى لتطور العالم والتي وصفها الكتاب المقدس بهذه الجملة: «في البدء خلق الله السماء

والأرض» - يتألف هذا الفعل في أن الله خلق الفاعلين الجوهريين ووهبهم صفات الوجود الفائقة على الزمان والمكان ، مع مبادئ «اللوغوس» المجرد، والقوة الخلاقة الفائقة على الكيفية. وهذه الصفات هي صورة الله في المخلوق. ولم يمنحهم الله أية طبيعية تجريبية .. وأن يصنع المرء طبيعته، أى نمط حياته - فهذه مهمة كل نشاط خلاق لكيان ما. أما الفاعلون الذين سلكوا سبيل السلوك الصحيح طبقا للقانون الأخلاقي الذى يتطلب حب القيم المطلقة وحدها في ترتيبها التصاعدي، فقد وجدوا منذ البداية جديرين بالحياة في ملكوت الله، وأغدق عليهم الطابع الالهى.. ومنهم تتألف «الجنة». وأما الكائنات التى سلكت سبيل الانانية فقد كونت عالم الوجود الناقص الذى تتحرر فيه من نقائصها خلال تطور بطيء مؤلم. ويصفها الكتاب المقدس على أساس هذا المصير الذى ينتظرها بأنها «الأرض».

وبدلا عن امتلاء الحياة - تخلق الكائنات الانانية - أى الأثمة - لأنفسها وجودا محددا فقيرا. وخيبة الآمال الناشئة عن تلك المناشط الانانية هي «العقاب الكامن» المباشر للقانون الأخلاقي. ولما كان هؤلاء الفاعلون الانانيون يحتفظون بتطلعاتهم الغريزية إلى اكتمال الحياة، فإنهم يناضلون باستمرار لصياغة أنماط جديدة من الوجود أشد تعقيدا، وعاكفة على أوجه من النشاط أكثر دلالة. ولتحقيق ذلك يعقدون الأحلاف الواحد مع الآخر، ويحشدون قواهم متنازلين إلى حد ما عن أنانيتهم المتطرفة، ومستسلمين إلى فاعل ما اخترع نمطا للحياة أشد تعقيدا. وهم يؤلفون بذلك «الجسد المتحالف» لهذا الفاعل الأكثر منهم تطورا ويقومون بخدمته على أنهم أعضاء هذا الجسد. وعلى هذا النحو ظهرت الذرات مثلا - أى تلك الأنماط من الحياة كالأوكسিজينية أو الفوسفورية.... إلخ؛ وفي مرحلة ظهرت الجزيئات أى أنماط من الحياة كالماء والملح، إلخ؛ وتقدم الفاعلون الذين اخترعوا الحياة العضوية والنباتية والحيوانية خطوة هائلة نحو تعقيد أعظم وثراء في الحياة. والمرحلة التالية لتطور الحياة على الأرض هي ظهور الانسان. والانسان الأرضى مخلوق يرتقى من الحيوانية إلى الروحانية. ولقد اخترع حياة النمط الانسانى الأرضى فاعلون قد ارتفعوا على أساس خبرتهم السابقة كلها التى بدأت بالحياة غير العضوية ثم مضت إلى الحياة النباتية والحيوانية - ارتفعوا إلى إدراك القيم المطلقة، وإدراك واجبهم في خلق هذه القيم في سلوكهم. ولم يكن هؤلاء الفاعلون في المراحل السابقة من تطورهم يتمتعون بالشخصية إلا بالقوة potentially وحين وصلوا إلى المرحلة الانسانية أصبحوا أشخاصا بالفعل. وتأكيد أن الفاعل الواحد قد يتطور هو نفسه من إلكترون إلى النمط البشرى للحياة، ثم يرتفع فوق الانسان، على هيئة الأنا الاجتماعى مثلا - هذا التأكيد ليس شيئا آخر غير نظرية «التجسد مرة أخرى» reincarnation.

ويؤيد «لوسكى» نظرية «تكرار التجسد» كما وضعها ليبنتس تحت اسم «التحول من صورة إلى أخرى»^(١) metamorphosis. ويرى ليبنتس أن هذه النظرية مقبولة بالنسبة للاهوت المسيحي مادام يعترف بأن انتقال الموناد (الفاعل الجوهري) من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الانسانية العاقلة يتم عن طريق فعل مكمل خلاق يقوم به الله، ويسميه transcreation «الخلق - عبر...». وهذا التصور عن أصل الانسان يجمع بين نظرية الوجود السابق pre-existence للروح وبين نظرية الخلق creationism.

ولقد حدث تطور أنماط الحياة الذى وصف في الكتاب المقدس بأنه أيام الخلق الستة - بواسطة النشاط الخلاق الحر للكائنات الخاطئة، لاعن استقلال تام، وإنما بالتعاون مع الله. وما من خير يحدث في هذا العالم إلا ويتحقق عن طريق الجمع بين «الطبيعة» و «النعمة» الالهية.

ويقول «لوسكى» إن الفاعلين جميعا في عملية تكرار التجسد يتغلبون إن عاجلا أو آجلا على أنانيتهم ويصبحون جديرين بالتأليه عن طريق النعمة الالهية، ولكن لما كانت عملية التطور تستمر بفضل الأفعال الخلاقة الحرة، فإنها في أغلب الأحيان ليست صعودا مباشرا إلى ملكوت الله، وإنما تضمّ سقطات وإنحرافات مؤقتة. ويطلق «لوسكى» اسم «التطور السوى» normal evolution على خط التطور الذى يؤدي مباشرة إلى أعتاب ملكوت الله.

وفي ملكوت الله وحده يحقق الفاعل الجوهري فرديته تحقيقا كاملا باعتبارها عنصرا قيما قيمة مطلقة من عناصر العالم. ولما كان كل فاعل يتسق مع العالم كله في حاضره وماضيه ومستقبله، فإن الطبقة التحتانية من شعوره تضم توقع كماله المطلق في ملكوت الله. وهذا المستقبل فإن هو بالنسبة لكل فاعل «فكرته المعيارية الفردية» individual normative idea. وضمير الفاعل هو التقويم الذى يضعه الفاعل نفسه لسلوكه من وجهة نظر فكرته المعيارية الفردية. وتحفظ هوية الفاعل الشخصية على الرغم من تجسده مرات بعد مرات؛ لأنه حتى في تلك المراحل من التطور التى لايتذكر فيها حياته الماضية، فإنه يحتفظ بالعادات والقدرات التى اكتسبها فيها على

(١) انظر ن. لوسكى: «نظرية ليبنتس في عودة التجسد باعتبارها تحولا من صورة إلى أخرى» (بالروسية) في مجموعة الابحاث التى نشرها المعهد الروسى العلمى في براغ، ١٩٣١، بالألمانية تحت عنوان: Leibniz's Lehre von der Reinkarnation als Metamorphosis Archiv für Geschichte der Philosophie, XL, 1931.

هيئة تعاطفات وتنافرات غريزية، وملكات ومهارات فطرية. غير أن النقطة التى لها أهمية خاصة هى أن هذه العملية كلها من التطور تحدث مرتبطة بالفكرة المعيارية الفردية نفسها، ويفضل ذلك تؤلف جميع مراحل وجود الفاعل كلاً واحداً فردياً.

ويرفض «لوسكى» النظرية القائلة بأن الله يخلق العالم طبقاً لأفكاره الإلهية التى تكون جزءاً من وجوده، وذلك لأن الله والعالم يختلفان من الوجهة الأنطولوجية اختلافاً تاماً، ولا يتطابق فيهما جانب واحد أياً كان. أمّا الأفكار التى تدخل بالضرورة منذ البداية فى تركيب العالم – مثل الأفكار الرياضية – فإنها «وجود مخلوق» وليست حالات لله. ويعتد «لوسكى» تصوره عن الله والعالم على طرفى نقيض مع وحدة الوجود أى أنقى شكل للنزعة الإلهية theism^(٢)، وهى تحتفظ بالطابع الشاعرى لوحدة الوجود لأن الهوة الأنطولوجية بين الله والعالم لاتمنع أن يدخل الله دائماً وفى كل مكان فى علاقة مع مخلوقاته بوصفه أباً محباً. ويمكن أن تكون هذه العلاقة حميمة بخاصة لأن الله الابن أو اللوغوس العينى قد صار منذ البداية، وفى أول خلق العالم، الله – الانسان، أى الانسان العلوى، وكل ما هو خير وخاصة الكمال المطلق لملكوت الله لايحقق إلا بالتعاون الكريم مع الله – الانسان.

والله – الانسان باعتباره الانسان العلوى، قريب قريباً وثيقاً من أعضاء ملكوت الله، غير أننا مازلنا لانفهمه إلا قليلاً، نحن الخطاة، أعضاء العالم النفسى الفزيائى من الوجود. ومن ثم فإنه بعد أن مهد الكائنات التى بلغت مرتبة العقل لقدمه خلال مجرى التاريخ، أخضع الله – الانسان إنسانيته الإلهية للتحديد (Kenosis) واتخذ «صورة خادم» فحقق بذلك المرحلة الثانية للتجسد بأن ظهر على كوكبنا على هيئة رجل أرضى هو يسوع المسيح.

والتصور المسيحى للعالم تصور يجعل الانسان مركزاً له anthropocentric، لأنه يضع الله – الانسان على رأس العالم. وحين يفعل ذلك فإنه يهتم بالطبيعة المغلفة بالخطيئة التى يتسم بها الانسان الأرضى، وعلى هذا يمكن أن نطلق على هذا التصور اسم micro-anthropocentric (أى الذى يجعل الانسان باعتباره كونا أصغر – مركزاً للكون)، وفى نظرية «لوسكى» عن الله – الانسان، يفهم التجسد الإلهى الأولى على أنه الخلق والتحقق الذى قام به اللوغوس للانسان الشامل الكامل المثالى. ويمكن أن

(٢) انظر ن. لوسكى: «خلق العالم بواسطة الله» مجلة Put ١٩٣٧،

« Ueber die Erschaffung der Welt durch Gott.» schildgenossen 1939.

يسمى هذا التصور للعالم macro-anthropocentric (أى الذى يجعل الانسان باعباره كونا أكبر - مركزا للكون) وهذا التصور لا يناقض تصور الانسان كونا أصغر ومركزا للكون micro-anthropocentric ولكنه يحتويه باعتباره جزءا منه.

والله - الانسان يسوع المسيح قريب لعالمنا النفسى - الفزيائى قريبا وثيقا بفضل حياته الأرضية فى فلسطين. ويصبح تأثيره اللطيف أكثر يسرا حين نصبح أعضاء فى «كنيسته» التى هو رأسها. وحينئذ نعيش تحت تأثيره الحاضر، ونشارك فى حياته على الأرض كما وصفتها الأناجيل وصفا واضحا، والتى مابرح وجودها العينى مستمرا بالنسبة لنا فى الطقوس الدينية.

وأما الذين يتعاونون مع يسوع المسيح فى هداية حياتنا فهم الملائكة والقديسون أعضاء ملكوت الله. وعلى رأس العالم كله، وفى المرتبة التالية للمسيح باعتبارها أقرب المتعاونين إليه تقف كائنة مخلوقة هى روح العالم، القديسة «صوفيا» ومريم العذراء هى التجسد الأرضى للقديسة صوفيا التى خدمت على هذا النحو تجسد يسوع المسيح.

وسيرى القارئ أن «لوسكى» يقبل نظرية «صوفيا» التى وضعها المفكرون الدينيون الروس، ولكنه يقبلها من حيث إنها تهتم بصوفيا المخلوقة التى تقف منذ الأزل على رأس الخليفة، دون أن تشارك فى «السقطة».

ويتناول «لوسكى» مشكلات «الاستطيقا» على المستوى نفسه الذى يتناول فيه علم القيم وعلم الأخلاق متخذا نقطة بدايته من تصور ملكوت الله. ويعالج الفصل الأول من علم الاستطيقا لديه مشكلة الجمال المثالى المتحقق فى ملكوت الله. ويقصد بالجمال المثالى الحياة الروحية الكاملة الموقوفة على خلق القيم المطلقة واستيعابها وتجسيدها تجسدا جسمىا حتى يمكن إدراكها حسيا. وحين يبدأ من هذه الفكرة، يحل مشكلات الاستطيقا فى مجال وجودنا حيث الجمال محدود دائما: فلكل موضوع فى عالم وجودنا الخاطىء جانب من الجمال، وجانب من القبح فى الوقت نفسه. وهذا يؤدى إلى وجود تلك النظرية الخاطئة ألا وهى النزعة النسبية فى الاستطيقا.

و «لوسكى» - فى كتبه ومقالاته التى تتناول مشكلات دينية - أقل اهتماما باللاهوت منه بوضع مذهب فى الميتافيزيقا ضرورى للتفسير المسيحى للعالم.

٢ - س. ل. فرانك S. L. Frank

ولد سميون لودفيجوفيتش فرانك في موسكو سنة ١٨٧٧، ودرس بكلية الحقوق في جامعة موسكو، وواصل تعليمه في برلين وهيدلبرج حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع. وكان أستاذا للفلسفة بجامعة «ساراتوف» ثم بجامعة موسكو. وفي عام ١٩٢٢ نفى من روسيا السوفيتية، ويعيش في الوقت الحاضر في إنجلترا. ولقد كان في شبابه المبكر ماركسيا، ثم تحول إلى المثالية ومنها إلى الواقعية - المثالية المسيحية وتوفي «س. ل. فرانك» في لندن سنة ١٩٥٠.

ومؤلفات «س. ل. فرانك» الرئيسية هي «موضوع المعرفة»، ١٩١٥ (ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان «المعرفة والوجود»، أوبييه، ١٩٣٧)؛ «الروح الانسانية»، ١٩١٧؛ «مناهج العلوم الاجتماعية»، ١٩٢٢؛ «الأسس الروحية للمجتمع»، باريس ١٩٣٠؛ «مالايسبرغور» ، باريس سنة ١٩٣٩؛ «الله معنا» (بالانجليزية)، لندن ١٩٤٦.

وإنه لمن المحال أن يوضع تصور فلسفي منهجي عن العالم، وخاصة إذا كان ذا طابع ديني بمعزل عن نظرية في المعرفة. وقد كان المفكرون الروس الأصلاء منذ عصر السلافوفيل وماتلاه يميلون دائما إلى الاعتقاد بأن الذات العارفة تدرك واقعا متجاوزا لما هو ذاتي transsubjective إدراكا مباشرا. وهذه النظرية في الإدراك المباشر قد وضعها بكل تفاصيلها «ن. لوسكى» الذي أطلق عليها اسم «الحدسية» Intuitivism، وسمى مقاله الأول عن هذا الموضوع «الأساس الحدسي للمعرفة» الذي نشر أول ما نشر في مجلة «مشكلات الفلسفة» Voprosi Filozofii في عامي ١٩٠٤ - ١٩٠٥، كنظرية تمهيدية في المعرفة. وقد أقام نظريته على أساس واحد فحسب هو تحليل الوعي، ثم أدرك أنها تحتاج إلى تكملة بتصور ميتافيزيقي للوحدة العضوية للعالم، هذا التصور يفسر إمكان الحدس، أي الإدراك المباشر. مثل هذا التصور يقدم الأساس «لنظرية أنطولوجية في المعرفة». ووضع «لوسكى» هذا التصور في كتابه «العالم بوصفه كلاً عضوياً» الذي ظهر لأول مرة في مجلة «مشكلات الفلسفة» سنة ١٩١٥. وفي نفس الوقت، كان «فرانك» يؤلف كتابه «موضوع المعرفة». ويقول «فرانك» في خطاب بعث به إلى «لوسكى»: إن واقعة الحدس في كتاب «الأساس الحدسي للمعرفة» تستخدم كنقطة بداية، غير أن شروط هذه الواقعة بقيت دون تفسير، وموضوع كتابه هو اكتشاف الشروط الأنطولوجية لامكان الحدس باعتباره إدراكا

مباشرا لواقع مستقل عن أفعالنا الإدراكية. ويفسر فرانك إمكان الحدس بالاشارة إلى أن الوجود الفردى يضرب بجذوره فى المطلق باعتباره «وحدة - شاملة» Pan-Unity. ونتيجة لذلك فإن كل موضوع، «سابق على كل معرفة به» على اتصال مباشر بنا، ما دما نتحد به لا عن طريق الوعى، بل من خلال الوجود نفسه (١٧٧). وليست المعرفة المنطقية المجردة ممكنة إلا على أساس هذا الحدس الذى يدرك تلك الوحدة الشاملة. والموضوع المحدد منطقيا هو موضوع خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع: فهو «أ» متميزا عن كل ما عداه أى عن كل «ما ليس - أ». وعلى هذا فإن «تحديدية» أ لا يمكن التفكير فيها إلا باعتبارها «تؤلف جزءا من مركب هو (أو ما ليس أ)». مثل هذا التضايف correlation لا يمكن أن يقوم أساسه إلا فى كل يتجاوز التحديد أ وما ليس أ، وبالنالى فإنه وحدة وراء المنطق metalogical unity (٢٣٧) أى وحدة لا تخضع لقانون التناقض وإنما تنتمى إلى مجال «تلاقى الأضداد» (coincidentia oppositorum) أو بالأحرى «لا يوجد فيها أضداد على الإطلاق»، وبذلك «لا ينتهك قانون التناقض، وإنما كل ما فى الأمر أنه لا ينطبق عليها» (٢٢٠). ولا يمكن أن تتنوع التحديدات إلا ابتداء من هذه الوحدة، ومن ثم فإن المعرفة المنطقية ليست ممكنة إلا على أساس معرفة أخرى.. معرفة عبر المنطق metalogical تقوم على أساس «حدس الوجود المتكامل» (٢٠٤، ٢٤١). هذا الوجود المتكامل هو الوحدة المطلقة أو الوحدة الشاملة (٢٣٩)، وهو ليس متضائفا مع التعدد وإنما يتضمن الكثرة داخل نفسه، ومن ثم فهو وحدة الوحدة والتعدد. (٣٢٠، ٢٥٧).

وتتناول المعرفة المنطقية عناصر تباينت بانتزاعها من الكل، وهى «مجردة» دائما، وتتعلق بالمستوى الأدنى من الوجود، كما أنها منفصلة وخالية من كل حياة. وهى تعطى خلال الحدس التأملى. وكل كائن حى يكشف عن نفسه فى الزمان باعتباره صيرورة خلاقة مستمرة - ينتمى إلى عالم «ما وراء المنطق»، ويتم إدراكه لا عن طريق الحدس التأملى، بل عن طريق المعرفة الحية، أو المعرفة باعتبارها حياة، نبلغها فى اللحظات التى لا تتأمل فيها ذاتنا الموضوع فحسب (أى تدركه بصورة متجاوزة للزمان)، بل به تحيا» (٣٧٠ - ٤٣١).

ويضع «س. ل. فرانك» الأساس الفلسفى لعلم النفس فى كتابه «الروح الإنسانية». وفى هذا الكتاب يفحص مجال «العقلية» mentality باعتبارها وجودا تتغلغل فيه الذاتية، ويدرس التغيرات التى تعتريه حين يدرك بوصفه موضوعا. ويفرق بين ما هو

روحي وما هو عقلي، ويبين من خلال تعقبه للطرائق التي ترتبط بها حياتنا العقلية بالعالم ككل عن طريق النشاط الإدراكي من جهة، والاهتمامات الفائقة على الفردية من جهة أخرى - يبين أن الروح الانسانية كون أصغر microcosm.

وتزداد النظريات المعروضة في كتابي «موضوع المعرفة» و«الروح الانسانية» تفصيلا في كتابه «مالايسبرغور» The Unfathomable. ويحتوى مجال ما يمكن استقصاؤه على كل ما هو عقلي rational أى ما يخضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع، أى كل ما يتضمن عناصر متطابقة متواترة تنتمى إلى العالم المؤلف لنا، ويمكن التعبير عنها في تصورات ذهنية concepts (٩). وهذا المجال يقف قبالتنا على أنه «الوجود الموضوعى» (١٩)، ومعرفتنا التصورية به مجردة (٩) وعقلية (١٥) ولا تشمل معرفة الأشياء كل ما تحتويه الواقع: أما التجربة الصوفية فتكشف لنا عن مجال أعمق لا سبيل إلى التعبير عنه في تصورات ذهنية، ولا سبيل إلى سبر غوره unfathomable، والمعرفة الوحيدة التي يمكن أن تكون لدينا عنه تتخذ صورة «نظرية الجهل» docta ignorantia على حد تعبير «نيقولاً دى كوزا» (الكوزاوى) Nicolas Cusanus. ويكتشف «فرانك» حضور هذا المجال على «ثلاثة مستويات من الوجود»:

١ - في الوجود الموضوعى.

٢ - في وجودنا الخاص على أنه حياتنا الباطنة العقلية والروحية على السواء.

٣ - «على ذلك المستوى من الواقع الذى بوصفه أساسا أوليا ووحدة شاملة يوجد بطريقة ما هذين العالمين المتنافرين، ويقدم أساسا لهما» (١٩).

ولا يستنفد الوجود الموضوعى بأفعال الإدراك المتعاقبة؛ إذ يبقى دائما باق لا متناه يذكرنا بذلك الشيء المجهول الذى لا يمكن استيعابه لأن قوانا محدودة (٣٤). وهذا الباقي هو ما لا سبيل لنا إلى سبر غوره. غير أن «فرانك» يهتم بهذا الذى لا سبيل إلى سبر غوره فى ذاته. والمثل الأعلى للمعرفة موضوع يكون مجموعا أو نسقا (حتى ولو كان نسقا لا متناهيا) من التحديدات determinations؛ وما نسميه العالم الموضوعى يتألف من مثل هذه المضمونات المحددة من جانب واحد (٤١). ومضمونات الواقع كما نعبر عنها بأفكار مجردة ليست هى الواقع نفسه؛ وإنما تضرب بجذورها فيما يحتويها هى نفسها، أى فى شىء يمكن أن نسميه «الامتلاء» أو «الوحدة الباطنية الأولية» أو «العينية» أو «الحوية» (٤٢)، ولا يمكن تقسيمه إلى

مضامين محددة. فهو «عبر ما هو عقلى، ولا سبيل أساسا إلى سبر غوره» (٤٣). وقد بينا فيما سبق أن التحديدات التى تخضع للقوانين المنطقية تفترض واقعا «يتجاوز المنطق» ويكون أكثر جوهرية (٤٥). وبهذه الطريقة نفسها تكون الطبيعة المتسقة للمعرفة العقلية - أى وجود العلاقات بين أجزائها المختلفة - نتيجة لتحليل «الوحدة المستمرة المتكاملة» (٤٥). وهكذا لا نجد لدينا نوعا واحدا من المعرفة، بل نوعين: المعرفة الثانوية المجردة عن طريق الأحكام والتصورات الذهنية و «الحدس المباشر للموضوع فى تكامله واستمراره اللذين ينتميان إلى ما وراء المنطق» (المعرفة الأولية). ولا وجود لهوية منطقية بين هذين النوعين بل «تشابه يتجاوز المنطق» (٤٧)، ونحن نترجم الصورة العينية للوجود بلغة الأفكار «بنفس الطريقة التى يمكن أن نرسم بها تخطيطا لجسم مادي ذى ثلاثة أبعاد على سطح مستو» (٤٨). والمتعین هو المحدد، غير أن الواقع العيني المتجاوز للمنطق عبر كل تحديد transdefinite (٥٢)، إنه فريد أى فردى (٥٤)، ولما كان أكبر من أى حجم محدد، فإنه «عبر المتناهى» transfinite (٥٨) وعند كل قاعدة شريحة وكل نقطة من الوجود، «هوة ما هو عبر المتناهى التى لا سبيل إلى تعريفها» The undefinable abyss of transfinite. وهذا واضح على وجه الخصوص فيما يتعلق «بالصيرورة». إذ تضع المعرفة التصورية نصب عينيه المضمونات «اللازمانية» المطابقة الثابتة (٦١). وأما فى الصيرورة، فثمة - على كل حال - شىء متغير، متحرك، ففى الحركة مثلا، كل نقطة لا تتضمن «وجود» الجسم المتحرك ولا تتضمن «لا وجوده» أيضا (٦١). والوجود الذى يتضمن عنصر الصيرورة وجود «بالقوة»، وقوة كامنة (٦٢). وكل ما هو جديد فيه لا ينشأ عن أساس محدد - يحدد المستقبل تحديدا سابقا بالضرورة - كما يفترض الحتميون - فهو لا ينشأ عن «بل عن أ-س»، أى عن ماهية الواقع عبر المتناهية مادامت تتحدد جزئيا بحضور أ (٦٥). ومن ثم فإن ما هو بالقوة يتضمن دائما عنصرا من اللاتحديد واللا تعين، أى من الحرية (٦٧). والواقع يضم وحدة المعقولة واللامعقولة، أى الضرورة والحرية (٦٨). ولا بد من التغلب على طابع الجانب الواحد الذى تتسم به المعرفة العقلية للواقع، وذلك عن طريق الفكر الديالكتيكي (الجدلى)، (٥٣).

ويجمع الوجود الموضوعى - أى عالم الواقع بين الوجود اللازمانى المثالى، وبين الوجود الزمانى بطريقة يمكن تفسيرها بنظريات الواقعية المثالية (٨٥)، غير أن الرابطة بين هذين النوعين من الوجود الموضوعى تفترض مبدءا أعمق، قد ذكرناه لتونا ألا وهو الوحدة الشاملة باعتبارها الوجود اللا موضوعى، غير المشروط (٨٦).

وتنبثق التحديدات جميعا من هذا «الرحم الأمي الغامض الذي لا يسبر غوره» (٨٨). وهو «بالقياس إلى كل شيء» محدد ليس شيئا «فهو «س» مجهولة، أو هو سر (٨٩). ولما كان يتغلغل في كل شيء باعتباره الوحدة الشاملة للكل، فإنه التلاقي المتناقض للأضداد» Antinomic Coincidence of Opposites لا من أوجه مختلفة، بل «دون قيد أو شرط» لأنه حالة من «حالات الوجود المطلق البسيط غير المنقسم» (٩٠). وهذا يفسر لنا لماذا كانت النزعة الشكية أمرا مشروعا فيما يتعلق بالنظريات والأحكام جميعا (٩٠).

والوجود المطلق باعتباره وحدة كلية شاملة، لا يمكن تأمله، ما دام كل ما نتأمله يفترض أن فعل التأمل والذات المتأمل شيئان خارجيان عنه» (٩١). وقوة الفكر أو المعرفة أو الوعي عنصر من عناصر الوجود المطلق لا باعتباره «معطى»، بل باعتباره «معطى لنفسه» بوصفه «امتلاكا» (٩٢): «والوجود المطلق هو - في الواقع - «وجود لذاته» (٩٣). وهذا هو حل مشكلة العلو: وكل وجود شامل حاضر في كل «أنا» وهو «معنا ولنا»، ونحن على وعى به «من خلال كشفه الذاتي عن نفسه فينا» (٩٣). ويطلق «فرانك» على هذا الوجود الشامل الذي يتسم بطابعه المطلق absoluteness اسم «الحقيقة في جوهرها» reality وهي - باعتبارها وحدة الحق والوجود - فإنها «المباشرة نفسها» immediacy itself «التي تعبر في صمت عن نفسها في التجربة الخرساء التي لا سبيل إلى التعبير عنها» (٩٤). فهي الوحدة الأولية التي لا يرقى إليها التعبير لهذه العبارة «أنا - هو - ذاك» أو ما يعرف «بالبراهما» و«الاتما» في الفلسفة الهندوكية (٩٥)، أي الامتلاء العيني الذي لا ينقسم إلى عالم خارجي وباطني، إنها الحياة عامة (٩٦).

ويتساءل «فرانك» - بعد أن يستفيض في الحديث عما لا يمكن سبر غوره - كيف يعطينا المتصوفة الذين يعلمون أن الله يتجاوز معرفتنا معلومات كثيرة عنه. ويجيب على ذلك كما يلي: نحن نحصل على المعرفة العقلية عن طريق التمييز بالسلب negation (٩٩). و«ملا يمكن سبر غوره» يقع عبر كل سلب: إنه يتضمن السلب المدعم، وهو المجال الذي ينفي فيه النفي نفسه أو يتم تجاوزه، وصورته المقولية - على حد تعبير نيقولا دي كوزا - هو اللاغيرية» not - otherness. ولا يمكن أن يقال عما لا سبيل إلى سبر غوره إنه «هذا أو ذاك»، فهو باعتباره إمتلاء شاملا هو «هذا وذاك» معا - فهو مبدأ التسامح ورحابة الأفق الروحي (١٠١). وعلى الرغم من أن هذا القول ليس دقيقا غاية الدقة هو الآخر، ومع أن الوحدة الشاملة هي وحدة الوحدة والتعدد معا «فإنه ينبغي أن يكون أعمق مستوى باعتبار الوحدة الأولية شيئا

بسيطا بساطة مطلقة، وواحد من حيث الداخل» وبالتالي فإنه «ليس هذا أو ذاك»، إنه وجود منفصل انفصالا مطلقا، وليس امتلاء شاملا، بل إنه بالأحرى «لا شيء» أو صحراء ساكنة» أو عزلة» Abgeschiedenheit إكهارت (١٠٢). فإذا وقفنا عند هذا «اللا شيء» و «الجهل الخالص» الذى ينشأ عنه، فإن السلب لن يتغلب عليه، بل سيوضع في المطلق باعتباره «مسحا محطما لكل شيء» (١٠٣)، وهكذا، ليس السلب في شكله المدعم وسيلة لمعرفة ما يعلو على المنطق والعقل (١٠٣) ولكى ندركه، دعنا نبحث معنى سلب السلب، إن غرضه هو القضاء على التأثير «الهدام» للسلب العادى، ولكن، لكى يحتفظ بدلالته «الايجابية»، أى بالرابطة بين الكيانات المتمايزة المتباينة (١٠٦)، وبذلك يصعد إلى «نعم» الكلية، إلى القبول الشامل للوجود، الذى يضم العلاقة السلبية، وكذلك ما يجرى عليه السلب، وإدراك «نسبية كل معارضة وكل نشان» (١٠٧)، ولا يمكن أبدا أن «يختفى الصراع والمعارضة تماما، ويحل محلها التوكيد الهين المترابط الذى يكف عن التساؤل» (١٠٨). وكما نرتقى إلى هذا المبدأ المتجاوز لما هو عقلى والذى هو شرط لكل معقولية، ينبغى أن نتحول إلى التفكير المتعالى الذى يكتشف الشروط العامة للموضوعية وللمنطق الصورى (١٠٩). وليست المعرفة في مثل هذا التفكير حكما وإنما «تأملا خالصا عن طريق التجربة» (١١٢) وكشفا ذاتيا للواقع المتجاوز لما هو عقلى transrational reality (١١٢). ولا يمكن أن يكون فيها حكما أو تعريفا، ومن ثم فإن هذه المعرفة «جهل حكيم» (١١٢). «ويمكن أن نعبر عن هذه المعرفة الحية في أحكام بأن نضع الواقع الذى يكشف عن ذاته مباشرة في مقام مختلف» (١١٤). ويتم ذلك عن طريق «وحدة الأحكام الايجابية والسلبية» (١١٥) في المعرفة ذات الطابع المتناقض antinomic التى هى الشكل المنطقى للجهل الحكيم العارف. «والمعرفة ذات الطابع المتناقض ليست مزيجا من حكمين متناقضين (١١٦) أو تأرجحا عاجزا بينهما، ولكنها صعود حر «بين» أو «فوق» هذين الحكمين غير المترابطين وغير القابلين للترباط منطقيا» (١١٦) وينبغى علينا حين نعبر عن هذا الزوج من الأحكام أن نتخلى في تواضع عن التركيب المنطقى logisal synthesis (١١٦): فالحق الأسمى يتحدث عن نفسه في صمت» (١١٧). والنقطة العليا التى يمكن بلوغها في المعرفة ذات الطابع المتناقض هى «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualiam «فشيء ما ليس هو الشيء الآخر، وفي الوقت نفسه هو هذا الشيء الآخر. وهكذا الواقع ثلاثى دائما، أو مثلث الأركان، بيد أن المستوى الثالث أو المستوى الأعلى الذى هو التركيب يكون عبر ما هو عقلى بصورة مطلقة، ولا يمكن التعبير عنه بأى تصور ذهنى أو حكم، فهو

إذن تجسيد مالا سبيل إلى سبر غوره» (١١٩).

لقد تبيناً أن «ذلك الذى لا يمكن سبر غوره» هو الوجود - لذاته المباشر، وهو الواقع الذى يكشف عن نفسه لنفسه ولنا ما دمنا نشارك فيه (١٢١) ونحن نعرف هذا الواقع بوصفه الحياة العقلية، كما أننا نحيا في عالمين: العالم «العام» الموضوعى والعالم «الخاص» الذاتى (١٢٤). وهذا الوجود الباطنى هو الواقع الحقيقى، ولكننا نعانىه بمعنى ما على أنه شىء ذاتى شبيه بالحلم أو على أنه شىء «غير حقيقى» (١٢٥). والمقصود بالذات subject في هذا السياق الذات المجربة experiencing self لا الذات العارفة التى لا تلتقى - في رأى «فرائك» - بالذات الحقيقية؛ لأن وظيفة الاداك هى «أكثر الجوانب لا شخصية» في الوجود الشخصى «إنها اللوغوس» أو «النور» العارف (١٢٦)، ومعرفتنا «هبة» نحصل عليها عن «طريق اتصال الشخصية بالنور الذى هو خارجى بالنسبة لها» (١٢٧).

والوجود الباطنى هو وحدة التجربة والشخص المجرب، هو الوعى وما تحت الوعى معا (١٢٧)، إنه الحياة باعتبارها وجودا لذاته (١٢٨) على هيئة «أناأكون».

ويسأل «فرائك»: «هل هو ذلك الشىء «نفسه» الذى لا يسبر غوره، والذى كشف عن نفسه لنا بوصفه الواقع الشامل؟ ويجيب، بأن ما هية ذلك الشىء الذى لا يسبر غوره، تلك الماهية التى تتجاوز كل تحديد transdefinite «لا تكون نفسها إطلاقاً، أو في هوية ذاتية مع نفسها، ففي كل لحظة، وفي كل شخص، تكون مظاهرها العينية شيئاً جديداً جدة مطلقة، وفريداً لا يتكرر». وهذه الصيغة «أنا أكون» هى حالة من حالات الوجود، أو مثل من أمثلة «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualism (١٣١): «والانسان هو الواقع المطلق وليس هو الواقع المطلق في آن واحد (١٣٢)، «الكل في ٣ - وأنا في الكل» (١٣٣)، والذاتية باعتبارها توكيدا للذات تعارض كل ما عداها ولكنها في أعماقها «هى والمطلق شىء واحد» (١٣٤)، ومع ذلك فإنها ليست الوحدة الشاملة عامة، ولكنها وحدة من تلك الوحدات (١٣٥)، إلا محدودة في صورة محدودة، وواحدة بين كثيرات غيرها، ومع ذلك فإنها فريدة لا تتكرر (١٣٥)، إنها ذرة روحية (موناد) (١٣٦). ويولد الوعى الشامل أو «الذاتية» عدداً من الذاتيات المترابطة التى يحدد بعضها البعض الآخر، وهذا الوجود - لذاته المباشر هو «القدرة الفعلية أو القوة» التى وجدناها من قبل عند أساس الوجود الموضوعى، وهذا المبدأ في ذاته هو «انعدام الأساس» أو «اللاأساس» Ungrund (١٣٧)، إنه «عماء» تيوتشف Tyutchev، والحرية العمياء التى تؤدي إلى العبودية في مقابل الحرية

الحقيقية التى هى تقرير ذاتى للمصير عن طريق الانتصار على الذات (١٣٩). وبدون هذا التقرير الذاتى للمصير فإن الوجود - لذاته المباشر ليس هو إمتلاء الواقع (١٤٠)، بل إنه مجرد «تطلع إلى الوجود»، و«ذاتية شبيهة بالحلم» (١٤١) تتطلب الاكمال، وينبغى أن تتجاوز نفسها لى تكسب روحها عن طريق فقدها (١٤٢). وأعم صورة لهذا العلو - الادراكى - هى مجرد صورة «مثالية»، ولهذا ينبغى أن يكون هناك أيضا علو حقيقى real وإتجاه خارجى صوب الـ «أنت»، وداخلى نحو الروح (١٤٥).

ويعتقد «فرانك» أن الوجود - لذاته المباشر لا يمكن إلا أن يصير ذاتى أنا كما ترتبط بـ «أنت» تدخل فى «ذاتى» دخولا حقيقيا فى تجارب الحب والبغض .. إلخ، أوفى مجرد التقاء عيين (١٥٣). وهذا التداخل المتبادل الحقيقى بين «الأنا» و«الأنت» الذى يبقى مع ذلك على تعارضهما - مثل آخر على الثنائية الواحدة المتناقضة (١٦٧). ففى الحب «يصبح الاثنان واحدا» (١٧٠)، وهذا ممكن لأنهما فى أعماق أعماقهما - أى فى الوحدة الشاملة - شىء واحد (١٧١). ووحدة «الأنا» و«الأنت» هى «نحن»، وهذا جانب فريد من جوانب الواقع (١٧٢) يستقر فى أساس المجتمع، وهو أعماق من «الأنا» (١٧٣). وتضع المسيحية هذا الواقع نصب عينها فى قبولها لتصور القديس «بولس» للكنيسة على أنها جسد حى أعضاؤه الكائنات الانسانية ورأسه يسوع المسيح (١٧٤). وكل ذات تضرب بجذورها فى الوحدة الشاملة للوجود لذاته الذى هو ملكوت الأرواح أو ملكوت الحاملين العيين للوجود - لذاته المباشر» (١٥٦).

وتحرر الروح نفسها من «الذاتية» التى تفرضها الذات على غير أساس (١٩٧) بالعلو المتجه إلى الداخل، إلى الأعماق، نحو الروح التى هى «وجود موضوعى» لا بمعنى أنها شىء، بل بمعنى أنها «واقع» مكتمل ثابت (١٨٤) له قيمته فى ذاته، ومن ثم فإنه يضيف المعنى على حياتنا العقلية على السواء (١٨٨). والشخصية هى الذاتية فى مواجهتها لقوى روحية أعلى ذات دلالة موضوعية، تتغلغل فيها، وتمثلها (١٩٨)، إنها «صورة الله» (٢٠٠)، ومبدأ الوجود الفائق على الطبيعة المتحقق فى الوجود - لذاته المباشر. وهى قادرة على الحرية الحقيقية التى تعنى أن «يكون الانسان ذاته» (١٩٨)^(٣). وهى فردية، لأنها فريدة ولا يمكن أن يحل شىء آخر محلها (٢٠١).

(٣) إنها ما يعنيه هيجل بكلمة bei-sich-selbst-sein.

وعلى الرغم من التفرقة الحادة بين الوجود الموضوعي والوجود - لذاته المباشر، فإن كليهما ينتمى إلى عالم واحد بعينه، ولا بد أن يكون ثمة مصدر واحد لهما، أو وحدة تشملهما معا (٢٠٦). ومن الوسائل المقترحة للتغلب على التعارض بين العالم الخارجى والعالم الداخلى إدراك الجمال بوصفه «انسجاما»، وتكاملا داخليا له قيمة مطلقة (٢١١). ويمكن العثور على الأساس الأولى لهذه الوحدة الشاملة عن طريق التعمق داخل مجال الحياة الباطنة (٢٢٠). وحين نبليغ الأساس الأولى لكل شيء فإننا نتجاوز حدود الوجود - كما أشار إلى ذلك «أفلاطون» وأفلوطين (٢٢٧)، وهذا المبدأ هو وحدة الوجود والقيمة (٢٢٩)، وحدة الواقعى والمثالى، فهى أقوى وأعمق وأعظم دلالة من كل وجود فعلى إذ تجمع بين الوجود والعدالة، بين الحق - الحقيقة، والحق - العدالة (٢٢٥). وهذا المبدأ الوجودى الأعلى Superexistential باعتباره وحدة الأضداد هو «مالايسبرغوره» فى حد ذاته (٢٣٠). ومن الأفضل وصفه بأنه «المقدس» أو «الربوبية» محتفظين بكلمة الله لصورة محددة من صور «الوحي المقدس» (٢٣٢). ولا يستطيع تفكيرنا إلا أن «يدور حول هذا المبدأ الذى لا يسبرغوره محاولا تحديد المعنى الذى به «يكون»، وتفسير علاقته الجوهرية بكل شيء آخر، وتصوير الأشكال التى يحقق بها نفسه فى العالم الموضوعى. ولا تستخدم كلمة «يكون»، بالمعنى العادى إلا بالنسبة للكيانات الجزئية (٢٤٣)، فالربوبية لا «تكون»، وإنما تستقر فى الألوهية وتبارك وتخلق الوجود كما هو كائن (٢٣٥). وحضور الربوبية أمر جلى بذاته (٢٣٦)، وبالتالي لا يمكن إثباته بالقياس أو بالاستقراء (٣٢٧). والبرهان الوجودى هو وحده الذى يسلك الطريق القويم إذا فهمناه على أنه يعنى أن فكرة الله ومضمون تلك الفكرة لا ينفصلان. والتعبير المناسب لهذا البرهان لم يضعه «أنسلم» وإنما وضعه «بوناونتورا»، و«نيقولا دى كوزا ومالبران» (٢٣٦). ويبين «نيقولا دى كوزا» «إننا حين ننكر وجود شيء معين فإننا نفترض مقدما الوجود الذى نستخلص منه الشيء الذى نحن بصدده - عن طريق السلب، ومن ثم فإن السلب لا ينطبق على الوجود فى ذاته. والله هو القدرة الجوهرية أو القوة لكل ما يوجد وما يوجد، ومن ثم فإن من التناقض الذاتى أن نفكر فيه على أنه لا موجود (٢٣٨).

والربوبية «لا يمكن أن تنفصل عن بقية الواقع، لأن ماهيتها تتألف فى أنها أساسه ومصدره (٢٤٥). وحين تضع الربوبية بقية الواقع «خارج نفسها» فإنها مازالت تحتفظ بها فى نفسها وخلال نفسها. الربوبية هى «الله - معنا» (Emmanu el)، وهى الوحدة الثنائية المكونة من الله - وأنا «دون انقسام أو خلط» (٢٤٦). «والله - معنى»

هى «أنت» الأولية (٢٤٩) أو الشرط المتعالى لصورة أنت (٢٤٨) الذى يخلق علاقة الحب، وهى دائما علاقة «دينية»: لأن حب الله هو الأساس الأولى لحب الانسان لجاره (٢٤٩). وتقتضى وحدتى الثنائية مع «أنت» الأبدية لله - تقتضى فى المقام الأول أن يكون الله جلّيا بذاته جلاء مطلقا وهذا الجلاء أعظم من جلاء وجودى الخاص (القديس أغسطين) ويقتضى ثانيا، بقاء وجودى أى خلودى (٢٥٠).

كيف تتأتى للربوبية التى هى «المطلق» والمبدأ الأول أن تكون «أنت»؟ ويجب «فرانك» على هذا السؤال بما يلى: الربوبية مبدأ فائق على الشخصية superpersonal، ولكنها تدير نحوى أيضا ذلك الجانب من نفسها التى تكون فيه شخصية (٢٥٩). والله باعتباره حبا يرينى ثراء لا متناهايا باستسلامه الذاتى لى، ويخلق الحياة بأعتبارها «وجود الذات مع الله» مما يناقض كل ما هو يقينى بالنسبة للتفكير المنطقى (٢٧١). وفى حياة الذات - مع الله سيكون الأول هو الأخير (الأول لا فى الثروة والقوة والشهرة فحسب، بل فى الأعمال الأخلاقية والعقلية العظيمة، بل وحتى فى الاعتقاد الصحيح)، وسيكون الأخير هو الأول، ومن يملك سوف يعطى، ومن لا يملك سوف يأخذ منه، القوة هى الضعف، والعجز هو القوة، والأمل هو الطريق الجذلان للنعيم واليسر المادى إلى الضياع وهلم جرا (٢٧٣).

والله باعتباره ينبوعا للحب يخلقنى ويزودنى بأساس لوجودى، «إنه يحتوينى داخل نفسه كما هى الحال منذ البداية. ومن ثم كانت الفكرة العميقة للاشئان الأبدى أو العلوى التى نجدها فى الأديان العميقة كافة» (٢٨٠).

والتجربة الدينية الصوفية التى تفسرها الفلسفة هى «الوحى الكلى» الأبدى لله. وينبغى أن نميزها عن الوحى الايجابى العينى الذى يأوله اللاهوت، والذى يتألف فى أن «أنت» الله نفسها قد ولجت الوجود الأرضى الزمانى» (٢٥٤).

وتواجهنا بالاضافة إلى مشكلة «الله - و - أنا» مشكلة «الله والعالم». ويقول «فرانك: إن العالم وجود فعلى لا شخصى (٢٨٥). وقد كان يظهر حتى عهد قريب معقولا شكلا مشوشا لا معنى له من حيث المضمون (٢٨٦)، وأسوأ من ذلك، أنه لاعلاقة له بالخير وبالشر، أو بالآخرى أنه معاد للخير حقا. وبالتالي، فإنه من المهم أن نحل مشكلة أساس العالم، ولا نعنى بذلك المشكلة الميتافيزيقية عن علة العالم (يعتقد «فرانك» أن هذه المشكلة غير ذات موضوع)، وإنما بالمعنى الذى يمكن أن يقال به إن العالم نشأ عن أساسه الأولى (٢٨٩). والنظريات الفيضانية emanatory

التي تفترض تطابقا جوهريا بين الله والعالم لا تقوم على أساس لأنها «تحيل ما يتجاوز العقلى إحدالة عقلية»، ومن ثم ينبغي أن نبحث عن الحقيقة في فكرة الخلق الدينية. وأيا كان الأمر، فإن نظرية خلق العالم من العدم لا يمكن أن تقبل حرفيا: أولا لأن العدم الذى نفترض أن العالم خلق منه هو ببساطة كلمة لا تشير إلى شيء، وثانيا: «نفترض نشأة العالم وجود «انزمان»، بيد أن الزمان نفسه لا يمكن أن ن فكر فيه تفكيراً ذا دلالة إلا باعتباراً عنصراً أو بعداً للوجود الكونى. وعلى هذين الأساسين يصل «فرانك» إلى هذه النتيجة وهى أن «قول الله للعالم كن فيكون» يتألف من أن الله يغدق عليه القيمة والمعنى: «فالأساس الحقيقى للعالم والأساس المثالى يوجدان فى الله – وهذا على وجه الدقة ما يعنيه خلق العالم». ويدوم العالم فى اتجاهى الزمانى دوما لا حد له ومع ذلك فإن للعالم بداية مطلقة ونهاية مطلقة – لا فى الزمان طبعاً. ولكن من حيث إن له مطلقاً، وغرضاً مطلقاً (٢٩٠). وهكذا نجد أن فكرة الفيض تتضمن شيئاً من الحق: فالعلاقة بين الله والعالم هى «الوحدة الباطنة لكليهما» أو ثنائية الواحد. وهذا ينطبق على ماهية العالم وعلى وجوده معا وتتألف ماهية العالم فى كونها مشابهة بعيدة لله، وهذا ما نشعر به فى إدراك «جماله» (٢٩٣). العالم مظهر الله (٢٩٦)، أو كشف ذاتى عنه (٢٩٤)، أو «ثوب» الله أو «تعبيره»، على النحو نفسه الذى تكون به الصورة الجسدية تعبيرا عن الروح (٢٩٥). وهكذا إلى جانب ناسوتية الله تتكشف لنا كونية العالم الإلهية theocosmism (٢٨٧). غير أن العالم باعتباره معطى لنا تجريبيا يتضمن الشر تضمنه للخير. ومن ثم تنشأ مشكلة العدالة الإلهية (٢٩٨).

وجود الشر لا يؤثر على حقيقة وجود الله لأن واقع الله «أشد جلاء بذاته من واقع الوقائع» (٢٩٩)، وهو «واقع الله باعتباره قديرا رحيمًا» (٣٠٠). ويلزم عن ذلك أن الرابطة بين الله والعالم «الشرير» التجريبى رابطة «تتجاوز ما هو عقلى تجاوزا يتسم بالتناقض وجليه بذاتها باعتبارها مالا يسبر غوره فحسب» وبعبارة أخرى «لا تحل مشكلة عدالة الله حلا عقليا على الاطلاق، فهى جوهريا وبالضرورة مشكلة لاهل لها من حيث المبدأ». والواقع، أن تفسير الشر معناه – أن نجد أساسه ومعناه أى أن نبرره «غير أن ذلك يناقض ماهية الشر نفسها «باعتبارها» ما لا ينبغي أن يوجد، ومن ثم كان الموقف الصحيح الوحيد من الشر هو أن نرفضه وننبذه، وبالأحرى ألا نفسره» (٣٠٠).

ومن الممكن أن نصف الشر، دون أن نفترض عنه الافتراضات. فالشر موجود

حيثما أراد الواقع نفسه «أن يكون بلا أساس، وأن يجعل نفسه كذلك، مؤكدا نفسه في هذه اللا أساسية groundlessness» وهو حينئذ «يسقط بعيدا عن الوجود، وتصبح الوحدة الشاملة وحدة منشقة» (٣٠١). وهذا يقتضى أن يكون للواقع «عمقا لا يقاس ولا هو في متناول أيدينا»، وفيه يكون «كل شيء» ممكن بصورة مطلقة - بما في ذلك «ما لا نستطيع التفكير فيه، منطقيا وميتافيزيقيا». مثل هذا القول «اعتراف بسيط بقصور الفكر الفلسفى عن تحديد المسئلة، فهو نظرية الجهل docta ignorantia (٣١٢). وتصبح «ليس كذا» الايجابية الفردية «ليس كذا» المانعة العازلة عزلا تاما، أى «ليس كذا باعتبارها تقسيما مطلقا»، وعلى هذا النحو «تتحقق مفارقة اللا وجود الفعلى الموجود»، ويصبح التحديد «عيبا ونقصا». ويخطئ الكيان الفردى الجزئى فيحسب مركزه الباطنى المنعزل عن كل ما عداه أساسا مطلقا للواقع. وهذا هو «الانحراف» الذى يؤلف ماهية الشر باعتباره لا وجودا موجودا» (٣٠٤). والجزئى يصير بالنسبة لنفسه مطلقا وهميا أو نوعا من الالهوية الزائفة. وعلى الرغم من أنها ليست «كل شيء»، وأنها تفتقر إلى الكثير، فإنها تسعى لامتلاك كل شيء ويصاحب التوكيد - الذاتى والغرور نهم وشهوة لا يعرفان الشبع (٣٠٤). ومن هنا كان صراع الجميع ضد الجميع، وكان النهب والقتل والانتحار - أو «عذابات الجحيم فى الوجود الأرضى» (٣٠٥).

فمن المعلوم على وجود الشر؟ إن «فرانك» يرفض تفسير أصل الشر بحرية الاختيار، لأن حرية الاختيار تفترض وجود الشر فعلا، أضف إلى ذلك أننا نسعى فى حرية نحو الخير الذى يكون «الأساس الباطنى الصادق لوجودنا، أما بالنسبة للشر فإننا على العكس من ذلك نشعر أننا «مساقون بلا إرادة إليه» (٣٠٨).

فهناك إذن تناقض بين مسئوليتى عن الشر من جهة، وقوة الشر التى تؤثر على من جهة أخرى (٣٠٨).

وأنا - فى وقت واحد - جزء ضئيل من العالم ككل، ومركزه «الذى يوجد فيه ككل». ومن ثم فإن السقطة الكونية هى «سقطتى»، وسقطتى هى - سقطة العالم. وأنا عرضة لقوى العالم الشيطانية، كما أن قوى العالم الشيطانية جميعا - فى الوقت نفسه - توجد فى» (٣٠٩). ومهما يكن من أمر «فإن الشر لا يستطيع أن يحطم الوجود الكلى فى حد ذاته»، لأنه لما كان الشر يعنى الانعزال والانقسام فإنه يرتبط دائما بالعذاب والضيق، لا بالنسبة للصحية وحدها، بل بالنسبة لحامل الشر أيضا، وهذا دليل على قدرة الله الشاملة المطلقة». بيد أن هذه الحقيقة لاتحل مشكلة عدالة

الله (٣١١)، بل إنها على العكس من ذلك تؤدي بنا - كما يقول «فرانك» - إلى الاعتراف بأن الشر - أو على الأقل المصدر الأولى له - بمعنى عميق نهائى - يختفى في أعماق لايسبرغورها في الله نفسه. ويشير «فرانك» إلى الحدس العقلى للشر عند «يعقوب بيمة» و «شليج». «إن المسئولية عن الشر تقع على ذلك العنصر الأولى من الواقع، الذى وإن يكن «في الله» (لأن كل شيء بلا استثناء يستقر في الله)، إلا أنه ليس الله نفسه أو شيء ما يعارضه» (٣١٢). «إن الشر ينبثق من تلك الهوة التى لاسبيل إلى التعبير عنها، والتى تقع عند الخط الفاصل بين الله وغير الله» (٣١٣). ومن الواضح أن «فرانك» يضع في ذهنه تصور «اللا أساس» عند «يعقوب بيمة» و «الطبيعة في الله» عند «شليج». وفي الفلسفة الروسية نجد هذه الفكرة نفسها عند «فلاديمير سولوفيف» و «برديائف».

ويقول «فرانك»: «تعطى لى هذه الهوة في التجربة الحية على أنها «ذاتى الخاصة» أو على أنها ذلك العمق الذى لاقرار له والذى يربطنى بالله ويفصلنى عنه». وهذا هو سبب شعورى بارتكاب الخطيئة والشر، وهذا الشعور يؤدي إلى التغلب على الشر وإخماده بالعودة إلى تأكيد الوحدة المنتهكة مع الله (٣١٣). ويقول «فرانك»: «ولا وجود لكمال ينفصل عن الألم» (٣١٦)، وهناك ألم في الله نفسه، في الله - الانسان. بيد أن السقوط عن الوجود - أى عن الله «والانشقاق في الوحدة الشاملة «لايوجد إلا في جانبنا الانسانى» (٣١٨). أما في الجانب الالهى «فتبقى الوحدة الشاملة دون مساس إلى الأبد، إذ تمتلأ ثغراتها جميعا على الفور بالوجود الايجابى المتدفق من ينبوع الأولى نفسه». «والله من جانب أبعديته - هو الكل في الكل». وعلى الرغم من مشكلات الشر، فإن العالم في أساسه ومعناه البهائين هو وجود متسام - إنه ملكوت الله» (٣١٩).

ويعرض «فرانك» في كتابه: «الله معنا» الأسس الرئيسية للمسيحية، ويبين أن مضمونها الأساسى يقوم على التجربة الدينية - على «التقاء القلب الانسانى بالله» (٢٠)، والاتصال الحى بالله. ويميز بين تصورين للايمان - الايمان بوصفه ثقة - أى كما ننق في سلطة ما، والايمان باعتباره يقينا أى الايمان باعتباره معرفة، ويشير إلى أن الثقة في السلطة تفترض تجارب تشهد على أن السلطة تعبر حقا عن الحقيقة عن الله. ومن ثم فإنه حتى الايمان بالسلطة يقوم على الايمان كمعرفة قوامها التجربة الدينية. وعلى هذا النحو يثبت أن ثقتنا في «الوحى الايجابى» ترتبط بتجربتنا الدينية المباشرة (١١٤-١١٩).

وليس الله قاضينا، ولكنه منقذنا. والانسان يحكم على نفسه في ضميره، غير أن

الله ينقذ الانسان، ويبدى من الحب للخاطئ أكثر مما يبدى للصالح، لأن الخاطئ أحوج إلى هذا الحب من الصالح (١٤٥) والله «عبر الخير والشر» (١٤٩). الله هو الحب، والدين المسيحي يدرّب الانسان على الحب الممتزج بالتضحية وإلى الدخول في طريق الصليب، محاكاة للاله - الانسان يسوع المسيح. ولا يقصد «فرانك» بالالام الأبدية مدة تلك الالام من حيث الزمن، وإنما من حيث الكيف (٢٠٩).

وثمة أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن التفرقة التي يضعها «فرانك» بين الكنيسة الصوفية التي تضم تمام الكمال ولا تنقسم إلى طوائف مختلفة، وبين الكنيسة التجريبية التي تشويها عيوب عديدة (٢٤٤-٢٦١). وحين يتحدث «فرانك» عن عصرنا الزاخر بالانحرافات عن المسيحية يقول: إنه ليس عصرًا وثنيًا، ولكنه عصر شيطاني demonic (٢٨٢). وينبغي أن نعود انكنائس إلى الاتحاد إذا كان لابد من مكافحة الشر بنجاح (٢٨٦).

وقد كتب «فرانك» أيضًا عن مشكلات الفلسفة الاجتماعية. وفي ذهنى بصفة خاصة الكتيب الذى ألفه تحت عنوان: «مقال عن مناهج العلوم الاجتماعية»، ومقاله: «أنا ونحن» (في الكتاب المهدى إلى ب. ب. شتروفيش، ١٩٢٥)، وكتابه «الأسس الروحية للمجتمع». والمجتمع - في رأيه - كل أولى، وكيان واحد. ويبدأ بنظرية في المعرفة وتصوره عن الروح الإنسانية، فيبين أن عقول الأفراد المختلفين ليست منعزلة، وإنما تمتزج معًا دائمًا إلى حد ما (في إدراكها لنسبة واحدة بعينها من الواقع). وهذا الاتصال بينها «صفة أولية وسمة مكونة لكل وعي» (في تجارب الحب والصدقة والبخس إلخ، وفي كل معرفة بالحياة العقلية لدى الآخرين، وهى معرفة لا يمكن أن تكون إلا معرفة مباشرة). والوعى الفردى ليس شيئًا أوليًا، وإنما يتميز تدريجياً عن الوعى عامة، دون أن يفصل نفسه قط عن المجموع بحيث يكون «الفرد بأكمله وأعمق معنى مشتقًا من المجتمع ككل» (مقال، ٦٨). و«الأنا» أمر محال إذا لم توضع في مقابل «أنت»، غير أن هذا التعارض يتغلب عليه في «نحن» التى هى وحدة الوجود الشخصى غير المتجانس من حيث المقولة (أنا ونحن، ٤٢٢). وهكذا فإن «أنا» و«نحن» هما المقولتان الأوليتان للوجود الشخصى والاجتماعى على حد سواء. وما دامت هاتان المقولتان متضادتين، فإن المعرفة النظرية بهما، والتحقق العملى لهما لا يمكن بلوغهما إلا عن طريق الصعود إلى مبدأ أولى أعلى مطلق هو الله «الذى هو في وقت واحد بعينه الوحدة الشاملة من الخارج، والمحددة من الداخل ماهية كل وجود. و«الأنا» الحقيقية و«نحن» الحقيقية - وبالتالي وحدتهما الثنائية الحقيقية - لا تتحقق إلا حين أسلم «نفسى»، ونسلم «أنفسنا» للمبدأ الأسمى الذى هو الله. وهذا

يوضح لماذا وبأي معنى ينبغي أن يقوم كل وجود اجتماعي على الوعي «الديني» لدى أعضائه. وانهيار الوجود الاجتماعي والشخصي الذي يتأرجح بين الطرفين والفوضى هو النتيجة المحتومة التي تتبع إن عاجلا أو آجلا كل تفسير للحياة يصطبغ بالاحاد ويتوكيد الذات» (٤٤٧).

ويبين «فرانك» في حجه التي يسوقها ضد النزعة النفسانية في العلوم الاجتماعية - يبين أن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تكون مجرد مجموع الحوادث النفسية الاجتماعية: فكل ماهو نفسي يقع في عقول فردية، أما الظواهر الاجتماعية فإنها تتجاوز ماهو فردي Superindividual. لأنها توجد بالنسبة لكثير من الأشخاص في وقت واحد، ولأن مدتها لا تتوقف على المدة التي تستغرقها الحياة الانسانية. «القوانين»، والعادات والنظم، إلخ، باعتبارها جوانب من الوجود الاجتماعي، تتميز عن وجود المشاعر الاجتماعية والآراء وما شاكل ذلك وترتبط بها» (المقال، ٤٧). ولكل ظاهرة اجتماعية جانب «مثالي» (فكرة القانون، والزواج، إلخ)، وهذا الجانب ذو طابع معياري normative أى أنه يؤثر على الإرادة الانسانية باعتباره «الشعور بواجب تحقيق المعيار» (٧٧). ويسمى «فرانك» هذه المثالية التي ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالواقع العيني «فكرة حية» وينظر إلى كل الظواهر الاجتماعية باعتبارها واقعية مثالية (٧٦). ويرجع الطابع الفائق على الفردية الذي تتسم به الظواهر الاجتماعية إلى هذا الجانب المثالي منها على وجه التحديد.

ويمضي «فرانك» في تفصيل هذا التصور عن الفلسفة - الاجتماعية في كتابه: «الأسس الروحية للمجتمع». ويتسم تحليله لطبيعة المجتمع «الثنائية»، ووجود طبقتين فيها داخلية وخارجية - يتسم هذا التحليل بقيمة خاصة. فالطبقة الداخلية تتألف من وحدة الـ «نحن»، بينما تتألف الطبقة الخارجية من تلك الوحدة وقد انشقت إلى التقسيم والتعارض والصراع بين ذوات كثيرة» (٩٨). ويصف «فرانك» هذين الجانبين من الوجود الاجتماعي بهذين اللفظين «المعية» أو السوبورنوست (together- ness) sobornast و «الاجتماعية الخارجية» external sociality (١١٠-١١٩). ويستنتج منهما الوجود المحتوم في المجتمع للوحدة «العضوية» من جهة، و «الآلية» أى التنظيم الخارجى الاجبارى من جهة أخرى، وهى ثنائية من الأخلاقية والعدالة القانونية، من الفضل الالهى والقانون، من الكنيسة والعالم. وفضلا من ذلك، يكشف «فرانك» في الأخلاقية نفسها وفي العدالة القانونية أيضا - وجود هذين الجانبين،

مبينا الفرق بين «العلامات العينية الفردية للضمير، والكلية الصارمة في القانون المجرد» (١٧٢).

ويعرّف «فرانك» غاية التطور الاجتماعى بأنها «أكمل تجسيد ممكن في الحياة الانسانية الجماعية لكمال الحق الالهى، وتحقيق الحياة نفسها في الاكتمال الشامل والعمق والانسجام والحرية لأساسها الهى الأولى» (٢٢٢). ويستنتج من هذا البنية التصاعدية لمبادئ الحياة الاجتماعية بحيث يضع في المكان الأول مبادئ الخدمة والتضامن والحرية الفردية باعتبارها «واجب» الانسان الأول، إذ بغير الحرية لا يمكن أن توجد أية خدمة لله (٢٣٨).

والدولة في نظره - هي «وحدة الارادة الاجتماعية المنظمة تنظيما منهجيا»، (٢٩٢). وينبغي أن تضم القوى المركزية للدولة وحدة هذين المبدئين: الزمانية - الفائقة، *supertemporality*، والتطور الزمانى. «وأكمل تحقق لهذه الوحدة المزدوجة العينية حتى الآن النظام الثنائى للملكية الدستورية» (٢٨١).

ونظرية «فرانك» في المعرفة قيمة إلى أقصى حد. فهو يثبت أن الوعى ليس هو أعلى تصور في نظرية المعرفة: فالوجود لا يتوقف على الوعى، بل على العكس من ذلك، الوعى هو الذى يعتمد على الوجود. ويثبت، فضلا عن ذلك أن التفكير النظرى يقوم دائما على التأمل الحدسى للوجود المتكامل. ومن النظريات الشائعة في نظرية المعرفة الحديثة أن كل حكم وكل استدلال ماهو إلا كل عضوى: ومن الممكن تحليله إلى عناصره، ولكن ليس من الممكن بناؤه من هذه العناصر بإضافة التصورات الذهنية الواحد إلى الآخر. وحين يدرك «فرانك» الرابطة الوثيقة بين التفكير النظرى والحدس، يهذب رأيه تهذيبا أكمل مما فعله «كوهن» مثلا في كتابه *Lagik der reinen Erkenntnis* «منطق المعرفة الخالصة». ويتمخض مثل هذا التفسير للحكم والاستدلال عن ميل إلى إنكار أن ثمة اختلافا في النوع بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، والنظر إليهما على أنهما نسقان تركيبيان لا يفسران بمجرد الرجوع إلى قانون التناقض. ومن الضروري لاثبات ذلك، من بيان أن «التعريفات» ما هى إلا أحكام تركيبية. وتتطور مدرسة ماربورج Marburg في هذا الاتجاه، وهكذا نجد «كاسيرر» في كتابه «الجوهر وفكرة الوظيفة» *Substanz und Funktionbegriff* حين يناقش نظرية ليننتس «عن» التعريفات المتولدة *genetic definitions* - يبين أن التصور ذهنى، نتاج لمثل هذه التعريفات - وليس نقطة بدايتها،.. نتاج جاهز للتحليل. بيد أن المرء لا يستطيع أن يتوقف في منتصف الطريق فلا بد من أن نبين في

هذا المقام أن كل التعريفات شبيهة «بالتعريفات المتولدة» وأنها جميعا أحكام تركيبة (أو توليفية). ويضع «فرانك» الخطوط الرئيسية لهذه المناقشة في كتابه: «موضوع المعرفة» حيث يثبت أن موضوع التعريف هو الموضوع باعتباره جزءا من الواقع لوحظ ملاحظة حدسية، وأن المحمول هو مجموع الصفات المميزة للموضوع باعتبارها جوانب من كل عام «الذى من خلال العلاقة به يتحدد مكان «المُعَرَّف» داخل الكل تحديدا من جانب واحد» (٢٧٣). والعلاقة بين الموضوع والمحمول في مثل هذا الحكم هي علاقة الكل بأجزاء، وهذه العلاقة لا يمكن أن ترد إلى هوية جزئية، وبالتالي فإن الحكم الذى ينتمى إلى هذا النمط لا يكون حكما تحليليا.

ويفترض مثل هذا التفسير للتعريف بحثا تمهيديا في تصور الكل والجزء. وقد قام «فرانك» بهذا البحث، وهو يؤلف قسما من أقيم أقسام كتابه، فهو ليس مهما بالنسبة لنظرية المعرفة فحسب، بل بالنسبة لحل جميع المشكلات التى يثيرها تصور عضوى للعالم. ولقد عرضت بالتفصيل لعيوب نظرية «فرانك» في المعرفة وحسناتها في كتابي «المشكلات الأساسية في نظرية المعرفة» (٢٢٥ - ٢٤٧ - ١٩١٩).

وساخترت هنا اختصارا نقديا لنظريات «فرانك» التى أراها خاطئة والتى تؤدى فضلا عن ذلك إلى نتائج لا تتفق مع تصور مسيحي للعالم.

يذهب «فرانك» إلى أن كل تحديدية - بمعنى أن كل موضوع خاضع لقانون الهوية - ما هى إلا مضمون لا زمانى للمعرفة (موضوع المعرفة)، (٢٤٤). ويقول: إن كل تحديد منطقي «شئ مكتمل، ثابت مكتمل بذاته» (١٩٨، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥)، ويأخذ كل ما يخضع لقانونى الهوية والتناقض على أنه يتألف من مضامين «منعزلة» (٢١٠). أى يظهر أنه ينظر إلى مثل هذه المضامين على أنها منفصلة (٢٤٠)، لأنه يصر على أن الاستمرار continuity صفة من الصفات التى نكتشفها بالصعود إلى مجال الوجود المطلق. ومن ثم فإن المعرفة المنطقية - أى معرفة المضامين الخاضعة لقانونى «الهوية والتناقض» - لا يمكن أن نخبرنا بشئ عن العلاقات، والانتقال، والحركة... إلخ، بل إنها مستحيلة تماما إذا أخذت بمعزل عن الحدس الذى يعطينا «معرفة وراء المنطق» عن «الوحدة الأصلية التى تسبق التحديدات الجزئية» (٢٠٤).

وثمة قدر كبير من الغموض وعدم الاتساق في هذا الرأى عن التحديدية المنطقية وعن الحاجة إلى نوعين من المعرفة. والانطباع الأول الذى تعطيه للمرء هو أن «فرانك» - شأنه في ذلك شأن «برجسون» - ينظر إلى المعرفة المنطقية على أنها ذاتية، أو على أنها مجرد تركيب في عقل الذات. بيد أن «فرانك» لا يقلل حقا من قيمة

المعرفة المنطقية إلى هذا الحد.. بل يعتقد أن المعرفة المجردة تعبر فعلا عن المضمون الفعلي للوجود، ولكنه النمط الأدنى من الوجود فحسب. «ثمة مستويات من الواقع ذات قيمة إبستمولوجية مختلفة، وبالتالي قيمة أنطولوجية مختلفة، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن ما يقابل الواقع الأدنى والأقل حقيقة، لا يقابل الواقع المطلق أو الأعلى». وبالتالي «فإن نسق التحديدات المجردة أو المكتفية بذاتها ليست من صنع الوهم، وإنما هي تمثيل متكافئ للواقع من حيث إن الواقع هو هذا النسق» (٣١٩).

واعتقد أن مبدأ «فرانك» يمكن أن يصاغ هكذا: يحتوى العالم على طبقة من الحياة، وطبقة من الوجود لاحياة فيها، والمعرفة المنطقية معرفة عن الوجود الخالي من الحياة، ولكن لماذا ينبغي - في هذه الحالة - ألا تكون المعرفة المنطقية متعادلة مع موضوعها؟ وليس من شك أن عدم التعادل ينشأ إذا استخدمنا المعرفة الحية في دراسة الوجود المحدد الخالي من الحياة، لأننا في هذه الحالة نحاول أن نضفى الحياة على ما لا حياة فيه في الواقع. ويتوقع «فرانك» مثل هذا السؤال ويجب عليه بقوله: إن المعرفة المنطقية غير متعادلة بمعنى «أن الحقيقة التي نعلمها عن الوجود الثانوى أو المشتق لا يمكن أن تكون بأى حال من الأحوال حقيقة مكتفية بذاتها» «مادامت» كل معرفة لها في نهاية الأمر موضوع واحد فحسب، هو «الوحدة الشاملة» نفسها (٣١٩). بيد أنه لابد من إثارة هذا الاعتراض، وهو أنه لو وجد مستويان من الوجود: المستوى الأعلى المطلق، والمستوى الأدنى المشتق منه، فلن يكون هناك موضوع واحد للمعرفة، وإنما على الأقل موضوعان، وعلى الرغم من أن الحقيقة عن الوجود الأدنى «تتوقف» على حقيقة الوجود الأعلى، فإنه ليس مستغرفا فيه: وإذا كانت التحديدات المنطقية خالية حقا من الحياة، فإن تمثيل خلوها من الحياة lifelessness «هو» الحقيقة، وإذا لم يكن في الواقع - على أية حال - أى وجود خال من الحياة، فإن المعرفة المنطقية ماهى إلا بناء ذاتى شيدته العقل الانسانى. ويمكن أن نرى إلى أى حد يقترب «فرانك» من قبوله لهذا الرأى وذلك من المقارنة التى يعقدها بين المعرفة العقلية وبين الرسم المسطح لجسم ذى ثلاثة أبعاد («مالا يسبرغوره» ٤٨). ويقول: لا وجود لأية علاقة من الهوية المنطقية بين الحدس الاولى للواقع باعتباره متصلا، وبين المعرفة الثانوية المجردة (٤٧).

ويبدو أن التعارض بين الذات والموضوع الذى يكمن عند أساس كل معرفة عن الوجود المتعين، يبدو أن «فرانك» لا ينظر إليه باعتباره شرطا للمعرفة، وإنما ينظر إليه على أنه حصيلة «فعل الإدراك الاولى الجوهرى» (موضوع المعرفة، ٢٥٨) ويعنى به

فعل الانتباه. ويقول: «إنه من الممكن تعريف الانتباه على أنه حالة من التوجه directedness، أو تمايز الوعي إلى ذات وموضوع، وكل نوع آخر من التوجه - عن طريق الإرادة والتقويم... إلخ. - يقوم على هذا التوجه الأولى للانتباه الذى توضع بفضل أول الثنائية بين الذات والموضوع وعلاقة الأول بالثانى» (٢٥٩ - انظر أيضا ٤٣١). وهكذا نساق إلى هذه النتيجة وهى أن الذات والموضوع لا يوضعان باعتبار الواحد منهما متميزا عن الآخر إلا فى المعرفة فحسب، لا فى الواقع الذى هو سابق عليها. وتقترب الحياة الفردية - كما يصفها «فرانك» - اقترابا شديدا جدا من حياة المطلق، إلى درجة أنه ينظر إليها فعلا على أنها شريحة من الاستمرار الخاص للمطلق (١٧٦) لا يتميز عنه إلا فى المعرفة غير المتعادلة فحسب. ويجازف بقوله: «إننا الوجود المطلق نفسه، وإن يكن ذلك على هيئة وجود بالقوة، لم يتضح بعد» (٤٣١). وفى كتابه «مالايسبرغور» يعبر عن هذه الفكرة نفسها فيقول «إن العمق النهائى فى وجودنا الباطنى هو مايسمى فى التفكير الهندوكى «براهمان» و «آتمان» (٩٥).

وثمة تقارب شديد بين الله والعالم نجده أيضا فى نظريته القائلة بأنه ليس العالم وحده هو الذى لا يمكن أن يوجد منفصلا عن الربوبية، بل إن الربوبية نفسها لا تنفصل «عن بقية الواقع كلها، وعن توليد الأساس الذى يتألف منه وجودها» (٢٤٥). وبالتالي، فإنه يستشهد فى شىء من التعاطف بالسطور التى يقول فيها «انجيلوس سيليزيوس» Angelus Silesius: «أعلم أن الله لا يمكن أن يوجد بغيرى لحظة واحدة: فإذا هلك، فسوف يموت لحاجته إلى» (٢٤٦).

ويفسر «فرانك» تفسيراً خاطئاً فكرة أن الله خلق العالم من العدم بذلك المعنى الباطل وهو أن الله أخذ «العدم» وخلق العالم منه. وكأنه يخلق من مادة أعطيت له. ويرفض «فرانك» هذا رأى ويستبدل به نظرية تحتفظ بعبارتى «الخالق» و «الخلق» ولكنها تجردهما من معناهما الأصلية. وحين يتحدث - كما قلنا من قبل - عن العالم عندما قال الله كن فيكون فإنه يعنى بذلك أن «الله أضفى عليه قيمة ومعنى» (٢٩٠). وسؤالى هو «إلى من، أو علام أضفى الله القيمة والمعنى، وأين وجد ذلك الذى ينبغى أن تضفى عليه القيمة والمعنى؟ ولا يضم كتاب «فرانك» إجابة على هذا السؤال، وعلينا أن نخمن أن الله قد وجد ذلك فى نفسه على أنه الوحدة الشاملة أو بمعنى أدق وجده فى «لااساسه» Ungrund؛ وفى هذه الحالة يتألف خلق الله للعالم فى التشكيل الصناع «للاساس» عن طريق إضفاء المعنى الروحى والقيمة الروحية

عليه (٢٩٠). وهذا يوضح لنا لماذا يقول «فرانك» - على الرغم من رفضه لنظرية الفيض العقلية التي تذهب إلى أن الله مطابق للعالم مطابقة جزئية - يقول مع ذلك أن هناك قدرا معيناً من الحقيقة فيها (أى في تلك النظرية)، وينبغي أن نضعه في حسابنا، وإن كان لابد من تفسيره تفسيراً يتجاوز ما هو عقلى transrationally (٢٩٣).

وينبغي أن يفهم خلق العالم من العدم بمعنى أن الله لا يحتاج إلى أية مادة سواء أكانت متضمنة فيه، أم معطاة له من الخارج، مادام الخلق يتألف بالذات من إنتاج شيء جديد تمام الجدة، بحيث إنه لم يوجد من قبل في الخالق أو خارجه. وهؤلاء الذين يعتنقون هذا التفسير، يميزون تمييزاً حاداً بين الله والعالم على اعتبار أنه الخالق، متميزاً عن المخلوق، ويفهمون العلاقة بينهما على أنها علاقة اعتماد من جانب واحد للعالم على الله: فالعالم لا يمكن أن يوجد بغير الله، بينما الله لا يحتاج أقل احتياج إلى وجود العالم. إنه يخلق العالم من فرط خيره حتى توجد كائنات قادرة على المشاركة في كماله مشاركة إيجابية. أما من الوجهة الأنطولوجية فإنه يختلف عن العالم اختلافاً مطلقاً؛ لأن الاختلاف بينهما ليس منطقياً، بل ينتمى إلى ماوراء المنطق metalogical. وعندما يكون الاختلاف بين شيئين منطقياً، فإنه من الممكن دائماً أن نجد فيهما جانباً مطابقاً، فالفيل والسلحفاة يحتويان على عنصر من الهوية من حيث إن كلا منهما حيوان. ولكن إذا كان الاختلاف بين شيئين ينتمى إلى ماوراء المنطق، فلا يمكن أن نجد في تكوينيهما عنصراً من عناصر المطابقة.

ويؤدى التقارب الشديد بين الله والعالم، ذلك التقارب الذى يدخل حتماً في تصور المطلق باعتباره وحدة شاملة - يؤدى إلى صعوبات لاسبيل إلى التغلب عليها بالنسبة لأصل الشر والحرية الفردية، كما هى الحال دائماً فيما يتعلق بالنظريات التي تصطبغ بصيغة وحدة الوجود. ويكتشف «فرانك» المصدر الأول للشر في «الأساس»، في المبدأ الذى «هو في الله ليس الله نفسه» (٣١٢). وما من فيلسوف يعترف بهذا المبدأ يقول إنه قد خلق بواسطة الله، و «فرانك» لا يشذ عن هذه القاعدة. فهو يجد في «التجربة الحية» مصدر الخطيئة والشر في ذات الإنسان (٣١٣)، ويقول: «إن هذه الذات ليست مجرد جزء صغير من العالم، بل إنها مركزه أيضاً، بحيث إن سقطتى هى خطيئة العالم كله، والعكس صحيح. وفضلاً عن ذلك فإن «ذاتى» هى نقطة التقاطع بين الله والعالم، النقطة التي يلتقى فيها الله بالعالم» (٣٠٩). ولاتبقى بعد ذلك سوى خطوة واحدة للاعتراف بأن الربوبية ذاتها بوصفها وحدة شاملة لها دور في

إيجاد الشر. ولا يتخذ «فرانك» هذه الخطوة، ولكننى اعتقد أن التطور المتسق للنزعة الثنائية الواحدة المتناقضة لامناس من أن يفضى إلى هذا التناقض: فالله ليس هو مصدر الشر، ولكنه بمعنى ما «هو» في الوقت نفسه مصدر الشر. وإذا شئنا الدقة فإن الفلسفة البوذية تلك الفلسفة التي لا يوجد فيها تصور لله باعتباره خالقا للعالم - تصل إلى هذه النتيجة ألا وهى النظر إلى الوجود كله باعتباره شرا، والاعتقاد بأن الوجود «إثارة» أو «اضطراب» أو «تعكير» في المبدأ المطلق^(٤).

ولا يستطيع «فرانك» عن طريق إلحاحه البالغ على الوحدة بين الله والعالم أن يعزل الله عن الشر، ولكنه لا يجرؤ على إدخال الشر في الله، ومن ثم كان عليه أن يقول بأن «عدالة إلهية تتخذ شكلا عقليا أمر محال، ومحاولة بناء مثل هذه العدالة، لا يقبل منطقيا فحسب، ولكنه غير مقبول أخلاقيا وروحيا أيضا» (٣١٧). ويقول: «من الواضح أن الإجابة الأولى، الأعم والأبعد عن التحديد هى أن للواقع عمقا لا متناهايا ولا سبيل إلى قياسه» وفي هذا العمق «كل شيء» ممكن بصورة مطلقة بمعنى من المعانى - بما في ذلك الذى لا يمكن التفكير فيه unthinkable منطقيا وميتافيزيقيا. وهذا معناه البحث عن ملاذ في نظرية الجهل. وإذا شاء المرء أن يضع الأمر على هذا النحو، فإنه اعتراف في بساطة بأن الفكر الفلسفى «عاجز» عن حل هذه المشكلة» (٣١٢). ويدرك «فرانك» أنه يستخدم في هذا السياق «عقيدة الجهل» docta ignorantia بمعنى مختلف عن معناها الذى استخدمه في موضع آخر: فهى تعنى في فقرات أخرى «الارتفاع فوق» موقفين متناقضين، أما هنا فإنها تقوم - بكل بساطة - على رفض معالجة المشكلة.

ومن خلال هذا التوكيد نفسه على الوحدة، ليست الكيانات الفردية في مذهب «فرانك» محددة - الواحد عن الآخر، ومن ثم ليست السقطة هى الفعل الفردى لكل ذات منفصلة ولكنه الذنب المشترك للعالم ككل. وترغما التجربة المسيحية لملكوت الله، وتجربة الحياة الشخصية على اعتناق رأى آخر يذهب إلى أن الله يخلق الشخصيات على أنها كيانات متميزة أنطولوجيا عنه، وعن بعضها والبعض الآخر، بحيث يكون كل شخص مستقلا نسبيا، وخالقا حرا لأفعاله والمسئول الوحيد عنها. ومن ثم ليس من المستطاع - بكل تأكيد - أن نعتنق الرأى القائل بأن الكيانات المخلوقة جميعا قد ارتكبت فعل السقطة. إذ يتألف ملكوت الله في المقام الأول من

(٤) انظر كتاب O. O. Rosenberg, The Problems of Buddhist Philosophy

أ. أ. روزنبرج: مشكلات الفلسفة البوذية، ص ٧٧.

حشد لاحصر له من الملائكة، وهم أعضاء هذا الملكوت من الأزل إلى الأبد دون اشتراك في أية خطيئة. وليس لدى «فرانك» مثل هذا التصور عن الملكوت الالهي. ولا يتضح هذا من نظريته عن «سقطة العالم كله» (٣٠٩)، وإنما من قوله: «لا يوجد كمال دون عذاب» (٣١٦). فهذه الفكرة ترتبط في جزء منها بتصوير «فرانك» عن السلب باعتباره شرطا للتحديدية العقلية للوجود، وشرطا لوجود الأضداد. ويقول «فرانك»: «لا يستطيع الحكم السلبي، أو موقف الصراع والفعل المضاد، المقابلان لبناء الوجود نفسه - أن يختفيا اختفاء كاملا أو يحل محلها تأكيد هادئ متضامن، متصلح في نهاية الأمر» (١٠٨). وهو يخلط هاهنا بين نوعين من التضاد، ميزت بينهما في عناية في كتابي: «العالم باعتباره كلا عضويا» (٤٩): التضاد «المثالي» أو المميز، وهو ضروري لما في العالم من ثراء وتعقيد وتنوع، والتضاد «الواقعي» الذي يمثله الصراع المتبادل، ذلك الصراع الذي يعوق حياة الكيانات المتصارعة ويفقرها. ومن المعقول جدا أن يختفي التضاد الواقعي اختفاء تاما، بينما تبقى التمييزات المثالية القادرة على التداخل فيما بينهما، وتكلمة أحدهما الآخر. وعلى هذا النحو تماما ينبغي أن نتصور بناء ملكوت الله.

وفي رأي «فرانك» أن تفسير الشر بأساءة استخدام الحرية الانسانية مفهومة على أنها القدرة على الاختيار بين الخير والشر - هذا التفسير لا يذهب إلى جذور المسألة، مادام قد افترض مقدما وجود الشر. وهذا النقد الذي يذهب إليه عادل لو أن التفسير كان على هذا النحو الذي يأخذه به. والواقع، أن هذا التفسير لا يؤكد أنه ينبغي على الانسان أن يختار بين خير وشر جاهزين، معروضين عليه، كما تعرض الكمثرى والتفاح، وماعليه إلا أن يأخذ الواحد أو الآخر. وهؤلاء الذين يعتقدون هذا الرأي يعتقدون أن الكيان الذي يقترب فعل السقطة يخلق في حرية ولأول مرة سلوك الخير أو الشر. وحتى عندما يتحدثون عن الاختيار الحر، فإن ما يقصدونه هو الاختيار بين فكرة سلوك الشر الممكن، أو الخير الممكن، بحيث ينتهون إلى تأييد الشر وتحقيقه الذي يؤدي إلى أن يصبح الشر «فعليا» لأول مرة.

ونظرية «فرانك» في الحرية ليست مرضية لهذا السبب عينه، وهو الاتحاد المبالغ فيه بين الله والعالم، وبين الكيانات جميعا بعضها البعض الآخر. ويعتقد «فرانك» أننا لانفعل الشر في حرية على الإطلاق: «بل نساق إليه دون إرادة منا». ويرى أن التطلع إلى الخير هو الذي يتم في حرية حقا لأن الخير «الذي يلتقي في أعماق الواقع بالوجود، يؤلف الأساس الباطني الحقيقي لوجودنا»، وتصور الحرية الذي «يلتقى

التقاء جوهريا بالقداسة» باعتباره «التكريس الحر» للخير وحده» (٢٠٨)، لا يصدق على أنه تصور باطل. والحرية بوصفها «أن يكون الانسان ذاته» هي الحالة «التي تهجر فيها الذاتية نفسها لتضرب بجذورها في شيء آخر، أسمى» (١٩٩). وبالتالي، فإنه من الجلى أن الحرية تعنى بالنسبة إليه اعتماد السلوك اعتمادا كلياً على الأساس الباطنى للشخصية، ومادام هذا الأساس هو الواقع باعتباره «الخير» فإن الحرية تعنى في رأيه مانطلق عليه عادة اسم «الحرية العقلية» rational freedom، وكلا هذين التصورين للحرية نوع من أنواع الحتمية. ويمكن أن نرى إلى أى حد يقترب «فرانك» من الحتمية من هذه الحقيقة، وهى أنه حين ينظر إلى السلوك الشرير على أنه ليس حراً، وإلى السلوك الخير على أنه وحده الحر، فإنه لا يقدر الحرية «الصورية» formal، أى قوة الشخصية الخلاقة التى لا يحددها أى «مضمون» للفعل تحديداً سابقاً، ومن ثم تضمر في نفسها «إمكانية» الشر والخير على السواء. وحتى أسمى أنواع الحرية «المادية» التى ترتبط بقوة محدودة لخلق وجود قيمة مطلقة، تتضمن الحرية الصورية باعتبارها «إمكانية» لخلق أى مضمون من الواقع. ولا يمكن أن تهبط فلسفة «فرانك» - بالطبع - إلى مستوى الحتمية الحقيقية التى ليست ممكنة إلا لدى الفلاسفة الذين يرفضون الوجود الفائق على ما هو عقلى superrational، ويعتقدون أن العالم يتألف كله من «تحديات» ويشير «فرانك» إلى التصور الحقيقى للحرية في بداية كتابه «مالايسبرغوره» (ص ٦٧)، عندما يتحدث عن «الوجود بالقوة» potentiality و«الدينامية» باعتبارهما حرية.

ومن الممكن معالجة عيوب مذهب «فرانك» التى نشأت عن ربطه بين الله والعالم وبين الكائنات المخلوقة بعضها والبعض الآخر، ربطاً وثيقاً، وذلك باطراح تصور المطلق بوصفه وحدة شاملة، أولاً وقبل كل شيء. فالله - ذلك المبدأ العالى على الكون - باعتباره الموضوع - الذى يتجاوز المنطق فى اللاهوت السلبي، يؤلف مجالاً خاصاً كل التخصيص يقف عالياً فوق الكون. وهو أساس العالم بمعنى أنه «يخلق» العالم باعتباره شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عن نفسه، وجديداً بالقياس إليه، و«خارجاً» عنه - لا بمعنى انعدام الاتصال، وإنما بمعنى الاختلاف «الأنطولوجى» التام بينه وبين العالم.

وقد يثير «فرانك» اعتراضاً بأنه إذا لم نتصور المطلق على أنه وحدة شاملة، فإنه يوضع على مستوى الكيانات المحدودة «المتميزة» عنه، ويصبح هو نفسه واحداً من هذه الكيانات خاضعاً لقانون التعيين determinateness. وأياً كان الأمر، فإن هذا الاعتراض يفقر إلى القوة: إذ أن يكون للمرء شيء خارجى عنه، لا يعنى - فى

هذه الحالة — أنه محدود؛ فالتحديدات لا تكون ممكنة الا في مجال «المتجانس»، أى في مجال الوجود العقلى الذى يوجد فيه الاختلاف بين شيئين جنبا إلى جنب مع التشابه بينهما في جانب ما. بيد أن الاختلاف بين الله والعالم اختلاف ينتمى إلى ما وراء المنطق، ويستبعد كل هوية بينهما.

والفاعلون الجوهريون هم وحدهم — من بين مقومات العالم — باعتبارهم حاملين للقوة الخلاقة الفائقة على الكيف superqualitative — الذين ينتمون إلى مجال ما وراء المنطق وما وراء العقل. وتؤلف مظاهرهم جميعا في المكان والزمان — أى حياتهم كلها — وكذلك الأفكار المجردة جميعا التى تنتسب إليهم والتى يتصرفون طبقا لها — تؤلف شطرا من الوجود المتعين الخاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع. ولفرانك تصور مختلف لتركيب العالم؛ إذ يعتقد أن كل مظهر من مظاهر الحياة والدينامية والصيرورة والتغير والحركة، والوجود المستمر، ينتمى إلى مجال ما وراء المنطق، إلى «ما لايسبرغوره». وهو يصل إلى هذه النتيجة لأنه ينظر إلى كل وجود خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع على أنه لا زمانى، ثابت، منفصل، لاحياة فيه («موضوع المعرفة»، ١٩٨، ٢١٠، ٢٤٠، ٢٤٤، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥، ما لايسبرغوره، ٦١، ٤٦).

وإنى لأعتبر تفسير «التعين» هذا تفسيرا خاطئا، ولكى نتجنب هذا الخطأ، فمن الجوهري أن يتضح في أذهاننا أولا معنى قانون الهوية. والصيغة المعتادة لهذا القانون هي أ = أ أو أ هي أ. وقد يكون تكرار «أ» مصدرا لسوء التفاهم. ومن الضروري التفرقة بين قانون الهوية باعتباره قانونا أنطولوجيا (وجوديا)، وبين قانون الهوية باعتباره قانونا للتفكير. و«فرانك» يوافق على هذا. فقانون الهوية — باعتباره قانونا أنطولوجيا — يشير إلى طابع المطابقة — الذاتية self - identical الذى يتسم به كل جانب متناه في العالم، بحيث يستبعد — من الوجهة المثالية — بقية مضمون العالم كله، وبالتالي يكون شيئا فريدا ومتعينا تعينا دقيقا. ومن المحال أن نجد مصطلحا مجردا غير ملتبس يعبر تعبيرا دقيقا عن هذه الفكرة المجردة تجريدا شديدا، ومن ثم كان لابد للمرء من أن يستخدم الرمز «أ» في صيغة قانون الهوية لتصوير معناه، بحيث يصبح كما يلى إذا وضعناه في كلمات: «كل عنصر متناه من عناصر العالم شيء متعين، وليكن أ» (أى أن له طابع أ أو ب أو ج). ولا ينبغي في هذه الحالة أن يتكرر الرمز «أ» بأى حال من الأحوال؛ لأن المقصود هنا ليس هوية مثلين من أ (وهذا محال إذا كانا اثنين) وإنما المقصود هنا ليس هوية مثلين وإنما المقصود هو

المطابقة الذاتية لـ «أ»، أى المطابقة الذاتية لكل مضمون متعين. وعندما نصوغ - على أساس هذا القانون الأنطولوجى للهوية - القانون المنطقى المتعلق بطبيعة الحقيقة والأحكام المعبرة عن الحقيقة، فلا بد من أن نعبر عنه كما يلى: «فى جميع الأحكام يبقى المضمون الموضوعى لـ «أ» مطابقا لنفسه على أنه أ». وفى هذه الصياغة يتكرر الرمز «أ»، بيد أنه لا يشير هو أيضا لمثلين من «أ»، وإنما يشير إلى فعلين أو أكثر من أفعال الحكم المقصودة الموجهة من أفعال الحكم المتعددة عليها أو الذاكرة لها.. إلخ، جلية بذاتها من جهة، عسير شرحها من جهة أخرى. وقليلة هى مذاهب الفلسفة التى تستطيع أن تبين فى وضوح ما هو تركيب العالم والوعى الذى يجعل من الممكن لكثير من الأفعال القصدية المختلفة (كالفهم والتذكر، إلخ) أن توجه إلى «أ» واحدة بعينها.

والمطابقة الذاتية للمضمون المتعين التى أشرنا إليها فى القانون الأنطولوجى والقانون المنطقى، لا تتطلب الوجود اللزمنى إطلاقا: ذلك أن أسرع تغير فى كل مرحلة وفى الكل - شىء متعين تماما، أى مطابقا لذاته. وقد تتضمن الإدراكات والتعرفات المتكررة على هذا التغير حقيقة هذا التغير إذا أتيح لهذه الأفعال العقلية العديدة أن تلاحظ موضوعها بتلك السرعة المذهلة والمطابقة الذاتية العددية المطلقة التى يتم بها التغير. ولكن، كيف يكون ذلك ممكنا؟ إن النظرية الحدسية للمعرفة تقدم جوابا غاية فى البساطة على هذا السؤال. فلنفترض أننا حين أتذكر الماضى أقول: «عندما مست الساعة منزل جارى، أحاطته فى الحال بألسنة اللهب». فالذات العارفة تستطيع بوصفها «أنا» عالية على الزمان - أن توجه أفعال التذكر - بعد أن أدركت موضوعا ما بزمان طويل - على حادثة واحدة بعينها. عدة مرات وأن تتأملها من جديد مرة بعد أخرى. وأفعالى للإدراك والمعرفة... إلخ، حوادث جديدة، غير أن «الموضوع» الذى أدركه هو حادثة «فريدة» واحدة بعينها. ولا تستطيع المذاهب الفلسفية القاصرة عن تفسير إمكانية هذه الهوية المطلقة فى حالة الذاكرة والحكم والاستدلال أن تفسر حقيقة أبسط الاستدلالات والأحكام، مما يثبت أن هذه المذاهب متهافته.

وتثار الشكوك عن قابلية قانونى الهوية التناقض للتطبيق على التغير المستمر فى الزمان نتيجة للسبب التالى: إن تأمل حادثة مثل انطلاق قذيفة من مدفع - يدفعنا إلى الاعتراف بأن القذيفة تحتل فى لحظة معينة من الزمان وضعا محددا، ولا يمكن أن يقال إنها فى مكان آخر سواه، ومن هنا نصل إلى هذه النتيجة وهى أنه فى لحظة

واحدة من الزمان تستقر القذيفة في مكان محدد، وفي اللحظة التالية تستقر مرة أخرى وهكذا دواليك. وبجمع حالات الاستقرار هذه يصبح من المحال الوصول إلى الحركة. وهكذا يستنتج أنه إذا كانت الحركة موجودة فإنها ليست خاضعة لقانون التناقض: إذ إن القذيفة المتحركة توجد في كل لحظة ولا توجد - في نقطة محددة من المكان.^(٥)

ويتضمن هذا الاستدلال الخطأ التالي: إن لحظة ما من الزمان هي «الخط الفاصل» بين شطرين من الزمان، وليس لها مدة. ومن الحق، أن قذيفة المدفع تحتل في لحظة ما موضعاً محدداً في المكان، وإنها لا تتحرك منه؛ ولكن هذا لا يعنى أنها في حالة سكون؛ إذ يقتضى السكون البقاء في مكان واحد بعينه برهة من الزمن أي كان قصر هذه البرهة، حتى ولو كانت مثلاً $\frac{1}{100}$ من الثانية. ومهما يكن من أمر، فإننا لم نهتم في تحليلنا «ببرهة» من الزمن بل «بلحظة»، وهذا جانب مثالي من الزمان. إذ من سمات تركيبها (أي اللحظة) أنها حد بين أجزائه، بيد أنها هي نفسها ليست «جزءاً» من الزمان^(٦). فمن الممكن إذن أن يكون جسم ما متحركاً حركة متصلة في الزمان، ولكنه «بالنسبة للحظة معينة من الزمان» يكون في حالة سكون، وهذا لا يحيل الحركة إلى مجموع أوضاع السكون؛ لأن الزمان ليس بكل تأكيد هو مجموع لحظاته. وقد يعترض معترض بأن نَصِف الجسم المتحرك بالحركة والسكون في آن واحد. وهذا حق، بيد أنه لا تناقض في ذلك ما دامت الحركة والسكون ينتسبان إلى الجسم من جوانب مختلفة. والأمر يخلو من التناقض كما يخلو منه قولنا حين نقول ونحن نلاحظ سيارة تجرى إلى جانب قطار بنفس سرعته - كما يخلو منه قولنا حين نقول إن السيارة ساكنة بالنسبة للقطار، ولكنها متحركة بالنسبة لأعمدة الأشارات.

وفرانك على حق في اعتقاده بأن استمرار الصيرورة مستحيل إذا عزلناه عن المبدأ الذي ينتمى إلى ما وراء المنطق، بيد أن كل ما ينتهى إليه ذلك هو أن الفاعل الجوهرى المتجاوز للمنطق نتيجة لطبيعته العالية على الزمان - يستطيع أن يخلق مظاهره في الزمان لا عن تجميع أجزائها المنفصلة، بل عن طريق عملية متصلة. بيد أن العملية في حد ذاتها متعينة تماماً، أي خاضعة لقانونى الهوية والتناقض بحيث إن

(٥) انظر مثلاً هيجل، مجموعة مؤلفاته، الطبعة الثانية، الجزء الرابع ص ٦٧.

(٦) نوقشت هذه المشكلات جميعاً في كتابي «المنطق»، ص ٣٠ - ٣٦ (عن القوانين المنطقية

للفكير).

الفاعل الجوهري في أعماق ماهيته العالية على الزمان - هو وحده الذي ينتمي إلى مجال ما وراء المنطق.

فإذا كان الله والفاعلون الجوهريون المتعالون على الزمان هم وحدهم الذين ينتمون إلى مجال ما وراء المنطق، بينما الحياة الكونية للفاعلين كلها تلك الحياة التي تجري في المكان والزمان، وكذلك مبادئها المثالية المجردة، هي حياة متعينة determinate فإن للمعرفة العقلية إذن قيمة عظمى. ذلك أنها تعطينا معلومات صحيحة عن العالم، على شرط أن نشير - بالطبع - إلى المصادر التي تنتمي إلى ما وراء المنطق لتلك العمليات، وإلا أصبحت المعرفة العقلية مغالية في الادعاء، ورفعت الأشكال الزمانية للحياة إلى مرتبة القوانين الثابتة للطبيعة.

وليست الربوبية وماهية الشخصية الباطنية هما اللذان ينتميان وحدهما - في نظر «فرانك» - إلى عالم «مالايسبرغوره»، أو عالم ما وراء المنطق، بل إن العمليات المتصلة كلها، وكل صيرورة وحركة تنتمي إلى ذلك العالم. فأين نجد إذن ما يسميه بالوجود الموضوعي، ذلك الوجود الذي يمكن أن يكون في متناول المعرفة العقلية؟ فحتى ذلك الشطر من الطبيعة الذي تدرسه الفيزياء والكيمياء يتألف من نشاط متصل للالكترونات والبروتونات والذرات.. إلخ، ومن حركات لا حصر لها أي من كل ما أدخله «فرانك» في عالم ما وراء المنطق. ونحن إذن متروكون لا فتراض أن المعرفة العقلية تتقدم بفرز شذرات منفصلة لا زمانية من العالم، ومن ثم فإنها تعطينا انطبعا خاطئا خطأ عميقا عن العالم. وينبغي ألا يعد فرانك مثل هذا التشويه للواقع على أنه خطأ يقع فيه هذا المفكر أو ذاك، بل على أنه سمة ضرورية من سمات المعرفة العقلية تلزم عن طبيعتها نفسها. والحق أن مضمون كتابه «مالايسبرغوره» كله يقنع القارئ بأنه ما من مشكلة واحدة من مشكلات الفلسفة يمكن أن تحل عن طريق المعرفة العقلية، بل إنه يوحى بأن حقيقة أي مجال للوجود لا يمكن أن يتم التعبير عنها في صورة المعرفة العقلية.

والمبدأ الذي يحل المشكلات الفلسفية الأساسية - في «مالايسبرغوره» - هو مبدأ «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualism. ويحتوي مجال المطلق - في نظر «فرانك» - على «تلاقى الأضداد». فهل معنى هذا أن قانوني الهوية والتناقض ينتهكان هناك؟ كلا، إن فرانك نفسه يقول في كتابه موضوع المعرفة: «إن قانون التناقض لا ينتهك، ولكنه بكل بساطة لا ينطبق هنا» (٢٢٠). وفي كتابه «مالايسبرغوره» أيضا، لا يقول - حين يضع تأكيدين متناقضين - إن الحقيقة العالية

على العقل هي حكمان يناقض كل منهما الآخر، بل يقول: إننا نصل إلى هذه الحقيقة بأن نرتفع على هذين الحكمين معا، وأنها تستقر في منتصف الطريق الذي لا يمكن التعبير عنه بينهما» (١١٦). أما فيما يتعلق بالعمليات الزمانية المستمرة، كالحركة مثلا، فقد بينت فيما سبق، أنه لا داعي للنظر إليها - كما فعل «هيجل» - على أنها تناقض متجسد، أو للنظر إليها - كما فعل «فرانك» - على أنها تناقض متعال فيما وراء المنطق: فكل ما هو زمني ينتمي إلى عالم الوجود «المتعين» ويخضع للمعرفة العقلية.

والآن أحب أن أمضى إلى أبعد من ذلك وأحاول أن أبين أنه حتى المشكلات المتصلة بالربوبية لا يمكن أن تحل بواسطة «الثنائية الواحدة المتناقضة». ذلك أن قانوني الهوية والتناقض، إذا فهما فهما صحيحا، لا يمكن انتهاكهما على الإطلاق. وينتهك قانون التناقض حقا في حالة واحدة فحسب، إذا اكتشفا ماهية محددة لـ «أ» تكون في ماهيتها تلك شيئا آخر غير «أ»، أي إذا استطعنا أن نقول مثلا: «إن العدد تسعة يقبل القسمة على ثلاثة»، وأضافنا «أن العدد تسعة» في الوقت نفسه، وفي العلاقة نفسها، وبالمعنى نفسه «لا يقبل القسمة على ثلاثة». وحالما نحاول النطق بمثل هذين الحكمين، نرى أننا حين نفعل ذلك «لا نقول شيئا» عن الموضوع. وما أن نفهم هذا الخواء لحكمين يناقض كل منهما الآخر، حتى نفهم أنه لا داعي «للارتفاع فوقهما»، وإذا استقر بنا الأمر على هذا الخواء، فإن ذلك يعني ببساطة أننا نتأرجح بين فكرتين، وفرانك يرفض بحق مثل هذا التأرجح. وحين لا ينتج حكمان متناقضان - نطقناهما سوياً - انطبعا بالخواء، فهذا يدل على أن كلا منهما يتضمن الحقيقة، وإن لم تكن حقيقة طال الامعان فيها، أي أنهما يهتمان بصفة تنتمي إلى الموضوع في جانب واحد دون الآخر. ومهمة المزيد من البحث هي الكشف عن هذين الجانبين المختلفين. وحالما يتم ذلك، نتبين أن الحكمين ليسا متناقضين على الإطلاق. وهذه هي الحالة، لا فيما يتعلق بالوجود الزماني المخلوق فحسب، وإنما فيما يتعلق بالمبادئ العالية على العقلي أيضا، أي فيما يتعلق بالله والفاعلين الجوهريين. فما هو عال على العقلي محوط من كافة جوانبه بما هو عقلي ويرتبط به بعلاقات عقلية. وعلى هذا فإن التعبير عن فكرة ما في صورة متناقضة علامة واضحة على أننا لم نفكر فيه تفكيراً يصل بنا إلى النهاية، بل إن هذا ينعكس في الصورة اللفظية له: ففرانك يعبر عامة عن إحدى القضيتين اللتين تناقض كل منهما الأخرى لا في صورة مستقيمة، وإنما يخفف منها بإضافة «بطريقة ما» أو «على نحو ما» أو «ماشاكل ذلك». فحين يتحدث مثلا عن التفرقة بين الله والذات الانسانية، وتداخلهما المتبادل في

الوقت نفسه، يقول: «إن ذاتي تضرب بجذورها على نحو ما في وجود الله» (٢٧٨). وقد نبحت في ذلك الـ «على نحو ما»، ونبين فيم يكون الله والذات متمايزين تمايزا مطلقا من جهة، وبأى معنى محدد تمام التحديد يتداخلان تداخلا متبادلا من جهة أخرى. وفي مثل هذه الحالات جميعا يتمخض البحث الممحص تمحيصا كاملا عن اختفاء الالتباس اختفاء تاما، ويسفر عن «نعم» محددة أو «لا» محددة تحديدا صارما.

وفي العلم، يندر أن يكون من الضروري تأمل المبادئ التي تنتمي إلى ماوراء المنطق، وانتهاك قانوني الهوية والتناقض أمر لا يتجه إليه التفكير بحال من الأحوال. ومن هنا كان التوكيد بأن مجال ما وراء المنطق موجود، وأنه يتجاوز الهوية والتناقض – أمر لا يتضح أقل وضوح لكثير من العقول. ولكي أجعل ذلك أقرب إلى الفهم أورد التشبيه التالي: المثلثات الرياضية ليست خاضعة لقوانين الكيمياء، وليس معنى هذا أنها تنتهك القوانين الكيميائية، كل ما في الأمر أنها لا تحتوى على شيء يمكن أن يخضع لقوانين الكيمياء، وبالمثل، فإن مبادئ ماوراء المنطق لا تتضمن شيئا يمكن أن يخضع لقانون التناقض.

وأشد من ذلك صعوبة أن نفهم أن مبادئ ماوراء المنطق مستقلة عن قانون الهوية. ويحاول «فرانك» أن يجعل هذه المسألة أوضح بقوله: إن الواقع المطلق الذي لايسبرغوره: «لا يكون» هو نفسه «أبدا، أى مطابقا لنفسه دون أدنى تغير، وإنما على العكس من ذلك يتجاوز كل هوية، ومن ثم فإنه في كل لحظة، وفي كل مظهر عيني شيء جديد وفريد لا يتكرر على الإطلاق» (١٣١). ويتحدث «فرانك» هنا عن الواقع المطلق، وبالتالي عن الربوبية أيضا، وكأنه شيء زمني، يتغير تغيرا مذهبلا، ومن ثم لا يخضع لقانون الهوية. أما أنا، فأؤكد على العكس، أن كل ما هو زمني – حتى ولو كان أشد الأشياء تغيرا – يخضع دائما لقانون الهوية، وأن كل ما ينتمي إلى ماوراء المنطق لا يتضمن أى تغير أيا كان، لأنه «عال على الزمان» supertemporal. وعلى هذا النحو، كان الله مبدأ عاليا على الزمان. وقد يبدو أنه في هذه الحالة أخرى بأن يكون خاضعا لقانون الهوية من حيث إنه ثابت ثباتا أبديا لا يعتره التغيير. وهذه الفكرة ترجع أولا: إلى تفسير خاطئ لقانون الهوية، وثانيا: إلى خلط بين الزمانية المتعالية supertemporality والمدة اللامتناهية في الزمان، ويتخيل أن ما هو عال على الزمان اليوم هو نفسه ما كان منذ ملايين السنين، وما سوف يكون بعد ملايين السنين. وهذه فكرة باطلة، لأن ما يعلو على الزمان لا يوجد في الزمان، ولا توجد

بالنسبة إليه «كان» و «يكون» و «سيكون». ويجب شرح استقلال مبادئ ماوراء المنطق عن قانون الهوية كما يلي: لكي يكون المرء خاضعا لقانون الهوية فلا بد أن يكون «هذا الشيء» المتناهي المنتمى إلى «نسق» من الكيانات العديدة المتناهية التي ترتبط فيما بينها ارتباطا متبادلا بعلاقات التماثل والاختلاف. وماوراء المنطق ليس عضوا في مثل هذا النسق، ومن ثم فإنه لا يخضع لقانون الهوية، ولكنه لا ينتهك هذا القانون، مادام لا يتضمن جانبا من التناهي يقبل تطبيق قانون الهوية عليه.

وما لا يخضع لقانوني الهوية والتناقض، ومع ذلك لا ينتهكهما هو بالتأكيد شئ لايسبرغوره التفكير المنطقي. ولكن من النادر نسبيا أن نلتفت إلى هذا المجال بغرض اكتساب المعرفة عنه، وعلينا أن نفعل ذلك فحسب حين نتعرض لماوراء المنطق في ماهيته الخاصة. وحين تقودنا إليه الضرورة المنطقية، فينبغي علينا أن نتأمل «في صمت» وألا نطلق الأحكام ائمتناقضة عنه، ويقول «فرانك» نفسه بحق إن الحق الأسمى «يتحدث عن نفسه في صمت، ويعبر عن نفسه، ويكشف عن نفسه» (١١٧). ويزودنا التأمل الصامت لما لا سبيل إلى التعبير عنه بالأساس الذي نقيم عليه الاستنباطات المنطقية العديدة بالنسبة لصفات الوجود العقلي الذي يمكن فهمه منطقيا. ونحن لا نلجأ في الفلسفة — إلا عرضا — إلى المعرفة الصامتة التي لا سبيل إلى التعبير عنها، ثم لا نلبث أن نتحول عنها مباشرة إلى النظر العقلي الذي يعد المجال الحقيقي للفلسفة.

ولا سبيل إلى وضع تصور مسيحي عن العالم دون معونة الميتافيزيقا باعتبارها علما. ولا مناص — بعد ظهور «نقد العقل الخالص» لكانت، من تبرير الميتافيزيقا تبريرا إستمولوجيا على أساس نظرية حدسية في المعرفة، أى على أساس النظرية التي تبين أن المعرفة الانسانية قائمة على الخبرة باعتبارها إدراكا مباشرا للواقع الفعلي. وكتاب «فرانك» «موضوع المعرفة» إسهام قيم لأدب «النزعة الحدسية» ومن ثم فإنه عون جوهري لبناء تصور مسيحي عن العالم. ويستغله «فرانك» استغلالا يبعث على الإعجاب في عرض المواقف الأساسية للمسيحية في كتابه «الله معنا»، إذ يقدم لنا فيه — باعتباره كاتباً ذا مواهب أدبية ممتازة — دفاعا حارا مقنعا عن الدين المسيحي.

٣ - أ. لوسيف A. Losev

أ. ف. لوسيف (المولود في ١٨٩٢)، فيلسوف ممتاز، يعيش الآن في الاتحاد السوفيتي. ومؤلفاته الرئيسية هي: «الكون القديم والعلم الحديث»، ١٩٢٧، «فلسفة الاسم»، ١٩٢٧، «ديالكتيك الشكل الفنى»، ١٩٢٧، «تفسير رجل منطق للموسيقى» ١٩٢٧.

و «لوسيف» مشايخ متحمس للمنهج الديالكتيكي (الجدلى) الذى يظهر فى مؤلفاته مزيجاً من ديالكتيك «هيجل» (التأمل العينى) ورؤية «هوسرل» الماهوية (wessenss- eidetic). ولما كان «لوسيف» على تضلع عظيم فى الفلسفة القديمة - وخاصة فى الأفلاطونية المحدثه neoplatonism، فقد أخذ على عاتقه فى كتابه «الكون القديم والعلم الحديث» أن يقدم لنا تاريخ الفلسفة النظرية القديمة فى ضوء جديد، مفسراً لها بروح الديالكتيك الماهوى العينى. وموضوعه الرئيسى هو دراسة «النظريات القديمة عن الكون، وبناء الأشكال المكانية فى الديالكتيك اليونانى القديم». وحين يضع هذا الموضوع نصب عينيه، يخضع للتحليل محاورتى «أفلاطون: «بارمنيدس» و «تيمائوس»، مستخدماً مؤلفات «أبرقلس» استخداماً خاصاً، مع الرجوع إلى الشراح المختلفين من أمثال: سمبليقيوس، والدمشقى، وفيليبون... إلخ.

ويعرف «لوسيف» الديالكتيك بأنه «التركيب المنطقى للماهية» eidos، ويعنى بالماهية «الصورة المنطقية الكاملة لشئ ما» المتضمنة «لمزيج من الصفات المتناقضة المتحولة تحولا عضوياً إلى كائن حى حقيقى للشئ». والمنطق الصورى يقطع أوصال هذه العناصر جميعاً ويفصلها بعضها عن البعض الآخر، معتبراً كل عنصر شيئاً مستقلاً منفصلاً عن بقية العناصر، ومن هنا تنبع طبيعته الصورية، وإن لم يكن أقل واقعية منه فى الماهية. والقانون الأساسى فى المنطق الصورى، وهو قانون التناقض، لا يوجد بالنسبة للديالكتيك الذى يستخدم قانوناً مضاداً تماماً هو قانون «تلاقى» الأضداد. ويفسر الديالكتيك ماهيات الروابط بين التعريفات المتولية لشئ ما فحسب، ومن ثم فإنه ليس أعلى مرحلة للمعرفة، وإنما يوجد فوقه «علم الأساطير» mythology، أى علم المعرفة الكاملة التامة التى تتناول الأشياء الحية والعالم الحى، بمعزل عن التجريدات.

ويكتشف «لوسيف» فى النظريات الأورفية عن نشأة العالم، وفى المذهب الفيثاغورى

ديالكتيك «الواحد» و«الكثير»، وهذه النظريات تزداد نضجا عند «أفلاطون»، ففي محاوره «بارميندس» نقطة البداية في الديالكتيك هي «الواحد» وما دما نتصور الواحد باعتباره واحدا فحسب فإنه ليس مطابقا لنفسه أو لغيره، كما أنه ليس مختلفا مع نفسه أو مع غيره، وعلى هذه الأسس «لا يوجد»، بل هو فوق الوجود، إنه فكرة عما لاسبيل إلى التفكير فيه (٥٣). وهذا العدم العالى على الوجود هو ذلك المبدأ الذي يسمى «العدم الالهى»، والذي يستخدم موضوعا للاهوت السلبي apophatic. ومن «الواحد» العالى على الأنطولوجى superontological باعتباره بعيدا عن متناول الفكر ينتقل «لوسيف» إلى مظهره (أو تحققه)، أى إلى الواحد باعتباره موجودا ما، ويبين أنه غير قابل للفكر إلا حين يرتبط باللاموجود – الميون meon، أى الكثرة التى لا شكل لها باعتبارها مبدأ التطور والانفصال (٦٠)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مقولة الصيرورة، وهكذا..

وحين ينظر «لوسيف» إلى تأملات «أفلاطون» في محاوره «بارميندس» وإلى تأملات «أپرقلس» Proclus من وجهة نظر ديالكتيك الماهية dialectics of the eidos فإنه يشرف بقرائه على أفق جذاب ألا وهو تعليمهم رؤية تركيب الوجود الروحي وتأمل ماهية شىء ما تأملا حدسيا، وتأمل معناه باعتباره كلا تتداخل فيه المقولات المتباينة والمتضادة على السواء. وعلى هذا النحو تقدم لنا كثير من المشكلات الشائكة في تاريخ الفلسفة القديمة في ضوء جديد، مثل نظرية «أفلاطون» في الروح (في محاوره تيمائوس) بوصفها وحدة المتطابق في ذاته وفي الآخر (٣٠٧)، ونظرية «أفلاطون» في العناصر باعتبارها متضمنة للحظات طبيعية – رياضية، وديالكتيكية وأسطورية واستطيقية (١٨٦)، والنظرية القديمة في الطبيعة اللامتجانسة للمكان والزمان على أنها أساس علم التنجيم والكيمياء القديمة والسحر (٢٢٩)، والشرط الديالكتيكي لنظرية النسبية الحديثة.. إلخ.

ويرى «لوسيف» أن الاختلاف الأساسى بين الأفلاطونية والأرسطية هو أن مذهب «أفلاطون» ديالكتيكي، بينما مذهب «أرسطو» «منطقي صوري». «فالشئ والفكرة مختلفان ومتطابقان معا في نظر «أفلاطون»، وعلاقتهما المتبادلة تقوم على استنباط تصور أحدهما من الآخر، أى أن الشئ والفكرة مقولتان ديالكتيكيتان في رأى «أفلاطون». أما «أرسطو» فيرى أيضا أن الشئ والفكرة مختلفان ومتطابقان في آن واحد، بيد أن علاقتهما المتبادلة تفسر باستنباط الفكرة من الشئ، أى أن الشئ والفكرة ليسا مبدأين ديالكتيكيين. وتتخذ الأشياء كما خلقها الواقع الموجود الذى

لا يمكن تفسيره إلا بالعلم التجريبي، وتتألف مهمة المنطق أو الفلسفة في مجرد التثبيت الماهوي للأشياء التي نجهل أصلها، ونعرفها تجريبيا. والفكرة في الأفلاطونية معنى ينمو نموا ذاتيا، بحيث تضع هي نفسها «الآخر» - أى مايقابلها - داخل نفسها، وبذلك تولد كافة الأشكال والمقولات الأخرى للمعنى. أما في الأرسطية، فالفكرة صورة ثابتة لشيء موجود فعلا بحيث إن حركية هذه الصورة تتألف في الانعكاس الماهوي غير المتحرك لفعلية الشيء المتحركة. والفكرة الأفلاطونية عبارة عن تلاعب للمعاني متناقض وذى معنى بحيث تنتقل الفكرة إلى «نقيضها» وينتقل «نقيضها» إليها. وفي الأرسطية، تكون للفكرة الطبيعة الثابتة للشيئية، وهى على هذا الأساس ثابتة ولا يوجد ثمة امتزاج بين المعانى، فهناك معنى ثابت قائم على قوة الوقائع الثابتة بحيث لا توجد ثمة حرية كاملة في اللعب الديالكتيكي للمعنى مع نفسه (٣٩٦). ونظرية أفلوطين توليف من الأفلاطونية والأرسطية: «يفهم أفلاطين دينامية أرسطو فهمها ديالكتيكا عن طريق الاستشهاد بحياة القديسين، ويفهم ماهوية أفلاطون ونقائضه فهما ديناميا ومن هو حيث طاقة» (٤٠٧)

ويضع «لوسيف» في كتابه «فلسفة الاسم» فلسفة اللغة قريبة الشبه بفلسفة «بولجاكوف»، ويقدم تخطيطا لمذهب فلسفى كامل مشيد بمنهج ديالكتيكي. فالكلمة - فى رأى «لوسيف» - هى المظهر الخارجى لماهى شىء ما، وتنشأ عن ضرورة ديالكتيكية أثناء عملية تطور الوجود الذى يصل إلى «الوجود - لذاته» أى الوعى الذاتى. وكل ماهية - باعتبارها كيانا محددا مختلفا عن «الآخر»، أى عن «الميون» meon (مبدأ اللاتعين) وبالتالي متضمنه فى ذاتها هذا «الآخر»، تضم الجوانب الثلاثة التالية:

- ١ - genological أو جانب الوحدة التى تتجاوز الوجود وتشمل الجوانب الموجودة واللاموجودة وغير المتعينة من الوجود.
- ٢ - الجانب الماهوي eidetic أو جانب الشكل أو تحقق المعنى أو الفكرة فى شىء ما.
- ٣ - الجانب النشوى genetic أو الصيرورة التى تتم بمعزل عن المنطق .alogical

وتصور العالم الذى يبدأ بماهية السلبية هو «الرمزية» symbolism والماهية المنكشفة لكيان ماتكون رمزا: فهى لاتتضمن ماهيته كلها، لأنه أبعد غورا وعمقا من

مظهرها، «بيد أن كل ماهية – هي في الوقت نفسه – موجودة كلها فيها، لأنه بسبب هذا الحضور الدائم في كل مكان، كان الظهور على هيئة كيان واحد ممكناً» (١٦٥).

والماهية باعتبارها رمزا ماهويا مليئا بالمعنى هي «الكلمة الباطنية» للعالم، وتكلمها بالضرورة «الكلمة الخارجية» حين تدخل في «غيريتها» المادية (الميون باعتبارها مادة) وتصبح حقيقة متجسدة (٩٩)، وفي الجسم تبلغ التحقق النهائي. ويقول «لوسيف»: «إن الجسم هو المبدأ المتحرك لكل تعبير، ومظهر، وتحقيق». وهكذا نجد أن نزعة «لوسيف» الرمزية المثالية – الواقعية هي أيضا نزعة «جسمية شاملة» pansomatism شبيهة بتلك النزعة التي نجدها لدى الرواقيين (٧).

والماهية التي بلغت التعبير عنها في «الغيرية» المتجسمة هي الكلمة الخارجية، الاسم الذي يكون اللحظة الرمزية الجديدة للعالم، وهي رمزية بمعنى «موضوعية الاسم» (١٠٤). «وفي الاسم باعتباره رمزا تظهر الماهية لأول مرة لكل شيء آخر؛ إذ تتدفق في الرمز تلك الطاقات التي – دون أن تغادر الماهية – تكشفها كشفا جزئيا لكل ما يحيط بها» (١٠٤). والعالم بأسره – وفقا لهذا المذهب – عبارة عن كلمة. وإذا كانت الماهية اسما وكلمة، فهذا معناه أن العالم كله، والكون بأسره اسما وكلمة، أو أسماء وكلمات، والوجود كله كلمات، بعضها أكثر حياة أو أوغل في الموت من بعضها الآخر. والكون سلم له درجات مختلفة من اللفظية verblativity. والانسان كلمة، والحيوان كلمة، والجماد كلمة. لأن هذا كله معنى والتعبير عنه» (١٦٦). «والاسم الواضح لشيء ما هو الشيء نفسه مادام هذا الاسم متحقق ومفهوم» (١٧٢). ومع ذلك، فإن الكلمة إذا أخذت منعزلة – حتى ولو كان ذلك في مرحلتها «الانسانية»، فإنها تظل مخاوية من الامتلاء الأنطولوجي (الوجودي): «في كلمتي، أعرف نفسي وحدها من الداخل، ولا أعرف الآخر. فمازلت أعرف الآخري من الخارج. والذكاء معناه إدراك المرء لنفسه على أنه الكل، والكل على أنه نفسه». وفي الأسطورة وحدها أبدأ في معرفة الآخر على أنه نفسي، وحينئذ تصبح «كلمتي سحرا». وأنا أعرف الآخر على أنه نفسي، وأستطيع أن أوجهه وأستخدمه. ومثل هذه الكلمة فحسب، أي «الاسم السحري الأسطوري» – هي المستقر الكامل للماهية في الآخر، ومثل هذه الكلمة هي ذروة الكلمات الأخرى جميعا» (١٧٠).

(٧) انظر مقال لوسكي عن: «ميتافيزيقا الرواقيين باعتبارها واقعية مثالية لاشعورية». مجلة الدراسات

وكثرة الألفاظ باعتبارها العمليات النفسية الفسيولوجية الفزيائية للتعبير عن موضوع واحد بعينه (اليوناني يطلق كلمة (اليثاي) على الحقيقة، بينما يسميها الروماني (فيريتاس) veritas لاتدحض هذه النظرية، وإنما تبين فحسب أنه من الممكن إبراز هذه اللحظة أو تلك في لفظة كونية واحدة (فاليوناني يبرز جانب «عدم النسيان» أو «الدوام» في الحقيقة، بينما يبرز الروماني جانب الثقة فيها) (١٩١).

وقلما يتعرض «لوسيف» في كتابه لأية مشكلات لغوية جزئية. ولكن، لو وجد ثمة لغويون قادرون على فهم فلسفته وفلسفة «الأب س. بولجاكوف» في اللغة، إذن لصادفوا مشكلات جديدة كل الجدة، ولاستطاعوا عندئذ أن يشرحوا بطريقة جديدة مثمرة كثيرا من السمات في نمو اللغة، ولوجدوا أيضا - بين ما قد يجدونه - طريقة للتخلص من النزعة الارتباطية associationism والنزعتين النفسانية والفسيولوجية المتطرفتين في نظرية اللغة.

٤ - د. بولديرف - س. ليفتسكي

D. Boldyrev - S. Levitsky

بعد أن وضع «ن.أ. لوسكي» و«س.ل. فرانك» مذهبا في «الحدسية المتكاملة» - أى النظرية القائلة بأن كل أنواع المعرفة عبارة عن تأمل مباشر للواقع تقوم به الذات العارفة - قطع بعض أتباعهما شوطا أبعد في هذا الموضوع. ومن هؤلاء نذكر خاصة «د.ف. بولديرف» و«س. ليفتسكي».

كان «ديمترى فاسيلييفتش بولديرف» (١٨٨٥ - ١٩٢٠) محاضرا بجامعة «برم» Perm، ووقع أثناء الحرب الأهلية في أيدي البلاشفة، ومات متأثرا بمرض التيفوس في سجن «اركسوتسك»، وقد ترك كتابه الرئيسى «المعرفة والوجود» دون أن يتمه، فنشرته أرملته في مدينة هاربن Harbin سنة ١٩٣٥ مع مقدمة بقلم «ن. لوسكي». وفي هذا الكتاب يعرض «بولديرف» تصورا على جانب كبير من الأصالة عن «شدة المقدار» intensive magnitude أى درجة الواقعية التى يتمتع بها شئ ما، وهى واقعية تختلف كلما تراجع ذلك الشئ في الزمان والمكان، ويعبارة أخرى يعتقد «بولديرف» في الحضور الكلى للصورة - الشئ في المكان والزمان بدرجة متفاوتة،

ويصوغ هذا الموقف في هذه العبارة: «الكل يوجد في كل شيء»، وهى عبارة ذات أهمية جوهرية بالنسبة لنزعتة «الموضوعية» و«الحدسية». والترابط الوثيق بين الأشياء جميعا الواحد بالآخر، والانتقال المستمر من شيء إلى آخر، هذا الترابط، وذلك الانتقال اللذان يستقران في أساس التشابه بين الأشياء، استخدمه «بولديرف» في نظريته الأصلية عن التخيل Fantasy والطابع اللاذاتى لصوره.

وبينما كان «بولديرف» يضع نظريته عن التخيل باعتباره رؤية أشياء العالم الآخر، قضى صيف عام ١٩١٤ في جبال البرانس وقد استولت عليه فكرة قريبه من «لورد» Lourdes، وفي الأمكنة التى وقعت فيها لبرناديت رؤية «مريم العذراء». وقد وصف انطباعاته في مقال تحت عنوان: «حمام النار» (روسكاياميسل Russkaya Mysl ١٩١٥) وهو مقال يكشف عن موهبة أدبية ممتازة^(٨).

واستمر البحث في نظرية المعرفة بروح النزعة الحدسية في الاتحاد السوفيتى حتى في الأيام الأولى من النظام البلشفى حين لم يكن طغيان هذا النظام قد حطم تحطيمًا كاملاً كل فكر فلسفى لا يطابق النموذج المادى. ففى ١٩٢٦ نشرت في موسكو مجموعة من المقالات تحت عنوان: «طرائق الواقعية» بقلم «ب. بابينين B. Babynin و«أ. أوجنيوف» A. Ognyov و«ف. بيرركوف» F. Berezkhov و«ب. بوبوف» P. Pipov وقد أطلقوا على اتجاه تفكيرهم اسم «الواقعية الحدسية» من حيث ذلك التشابه القائم بين «حدسية» لوسكى، والواقعية الأنجلو - أمريكية لدى «ألكسندر» Alexander Laird و«مونتاجيو» Montagu وغيرهم. إذ تؤكد كل من هاتين النظريتين أن الأشياء تدخل مجال الوعى للذات العارفة كما هى في ذاتها، ومن ثم فإنها تدرك كما توجد مستقلة عن فعل الإدراك.

وقد ترك «سرجى ألكسندروفيتش ليفتسكى» روسيا عقب الثورة البلشفية. وبينما كان يدرس بجامعة براج، أصبح تابعاً لنزعة «لوسكى» الحدسية والشخصانية. ومنح درجة الدكتوراه في الفلسفة لدى تقديمه رسالة أثبتت فيها أن حرية الإرادة شرط ضرورى للموقف النقدي إزاء الحكم judgment، وبدونها لا سبيل إلى بلوغ الحقيقة. وعاش «ليفتسكى» في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية باعتباره لاجئاً سياسياً ولكنه نجح في تأليف كتاب تحت عنوان «أسس تصور عضوى للعالم» The Foundations of an Organic World Conception. وقد عرض فيه بطريقة حية موهبة ماهية النزعة الحدسية والشخصانية والنظريات الاجتماعية ذات الصبغة الأخلاقية للتضامنية solidarity.

(٨) انظر نص «بولديرف» في مجلة «ميسل» Mysl العدد ١ لسنة ١٩٢٢.

٥ - ف. كوزيفنيكوف V. Kozhevnikov

عاش «فلاديمير ألكسندروفيتش كوزيفنيكوف» (١٨٥٠ - ١٩١٧) وقام بعمله في موسكو باعتباره باحثا مستقلا وفيلسوبا. وكان جل اهتمامه منصبا على مشكلات الفلسفة الدينية، وعلى الجمال في الطبيعة. وقد نشر عام ١٨٧٣ دراسة للتعاليم الدينية في الفلسفة اليونانية في القرن الثاني بعد الميلاد، كما كتب أيضا: «فلسفة الشعور والايمان في القرن الثامن عشر»، «الماركسية والمسيحية» (١٩٠٧)، «الدروينية والنزعة الحيوية» وكتابا على أكبر قدر من القيمة هو «البوذية بالمقارنة مع المسيحية»، جزءان، ١٩١٦.

ويصور «كوزيفنيكوف» - مستعينا بفقرات كثيرة من الأدب البوذي - تصويرا حيا 'لرفض البوذي المطلق للعالم، وتعاليم البوذيين التي تذهب إلى أن الوجود الكوني كله شر، وأن ينبوع الوجود الشخصي هو حب - الذات. وعلى هذا فإن المثل الأعلى البوذي هو الافناء التام للعالم وللوجود الشخصي في المقام الأول - أي إفناء - الذات. ويصف «كوزيفنيكوف» وصفا جيدا التمرينات التي يمارسها البوذيون للقضاء على الوجود الشخصي، ويختم كتابه بهذه الحجة: ما من أحد تجاسر قبل ظهور البوذية أو يعد ظهورها على اتخاذ مثل هذه الخطوة الحاسمة نحو انعدام الرجاء، وهذا ما يؤلف العظمة الفاجعة والقيمة التعليمية لعملها الرائع الذي لا يضارعه شيء في التاريخ. وربما كان ذلك هو رسالتها التي قدرتها لها العناية الالهية في تطور تجربة الانسان الدينية. ويميل المرء إلى الاعتقاد بأنه في الخطة المعقدة الغامضة للهداية الالهية للعالم. وإلى جانب الطرائق المتعددة للبحث عن الله والحق والصالح والسعادة والجمال، يمتلك الآمال العديدة التي تمنح الروح الانسانية أجنحة في بحثها الجاهد، كان من الضروري بكل ما فيها من قوة لا عزاء فيها - أن تبين لنا سبيلا آخر: هو الامتناع عن البحث عن هذا كله نتيجة لانقطاع الرجاء في انتصار أي شيء إيجابى انقطاعا تاما. ولقد فهم البوذيون أكثر من أي شخص آخر حقيقة الصرخة الفاجعة للشخص المعذب حين يقول: «إني ضعيف» فهما عميقا حادا. وهذا هو العمل التاريخي العالمي الرائع الذي قامت به البوذية، والقيمة التعليمية الناصحة التي لم تستنفد حتى يومنا هذا. غير أن البوذية تجهل الحقيقة الثانية التي تلزم عن الحقيقة الأولى مباشرة جهلا أعمى، فإنها لم تسمع - أو لا تريد أن تسمع - الصيحة الثانية التي تطلقها الروح الانسانية - صيحة المؤمنين بالخلاص عن طريق النعمة الالهية. وفي البوذية نسي المخلوق خالقه ونبت صاحب العناية، وحين فقد

الايمان بالخالق، فقد الايمان بنفسه، ومنعه الغرور والشك من الانضمام إلى الصيحة الثالثة التى تطلقها الروح العلية طلبا للمعونة والخلاص: «لأننى المخلوق الذى صنعتك بيدك فإننى لا أياس من خلاصى» (صلاة للقديس باسيل الأكبر). وهنا تبرز القوة الروحية التى تبعث بالعزاء والثناء إلى النفس المريضة، والجمال المعنوى للمسيحية بكل عظمته بروزا واضحا. وما أن يتخلى المسيحى عن غروره وادعاءاته المتناقضة فى الخلاص الذاتى عن طريق إفناء الذات، حتى يهيب بالله الذى هو محبة، والذى ينادى بنا من خلال الضعفاء والمنكسرى القلب: «تعالوا إلى ياجميع المتعبين والثقيلى الأحمال.... فتجدوا راحة لنفوسكم»، وليست هذه هى راحة «النرفانا» أو «العدم الأبدى»، وإنما راحة الحياة فى الله، الحياة الأبدية» (ج٢، ٧٥٤ - ٧٥٦).

وقد كتب كوزيفنيكوف عن فلسفة الشعور والايمان لأنه كان متعاطفا مع نظرية «جاكوبى» Jacobi فى المعرفة. وكان «جاكوبى» معارضا لنزعة «كانت» اللادرية وتغلب عليها بنظريته القائلة: إنه بالإضافة إلى الادراك الحسى والتفكير المنطقى يتمتع الانسان بملكة الحدس الصوفى أى التأمل المباشر لواقع الوجود الفردى للآخرين. ولسوء الحظ أطلق «جاكوبى» اسما غير مناسب على هذا الحدس الصوفى فسماه «الايمان». ونظرية «كوزيفنيكوف» فى المعرفة هى النظرية الحدسية، وإن لم تكن كلية بل جزئية، وشبيهة إلى حد ما بالحدسية التى دافع عنها «فلاديمير سولوفيف» فى مؤلفاته الفلسفية المبكرة.

وسوف تتيسر لنا المعلومات التفصيلية عن أولئك العظماء من الرجال أمثال «كوزيفنيكوف» عندما يرفع «الستار الحديدى» ، وتصبح مكتبات موسكو فى متناول اليد. ويمكن العثور على بعض المعلومات عن «كوزيفنيكوف» فى كتاب ن.س. أرسينييف A. Arseniev «موسكو المقدسة» ص ١٣٧ - ١٤٢، ١٩٤٠. وهناك ترجمة فرنسية وأخرى ألمانية لهذا الكتاب.

الفصل الثامن عشر

ل. ب. كارسافين L. P. Karsavin

ولد «ليف بلاتونوفيتش كارسافين» Lev Platonovich Karsavin عام ١٨٨٢. وكان والده راقصا للباليه، وشقيقته راقصة الباليه الذائعة الصيت «تمارا كارسافينا»، وقد ألحق هو نفسه عندما كان طفلا بمدرسة للباليه، وتلقى تعليمه العالى فى جامعة بطرسبورج حيث تخصص فى تاريخ أوروبا الغربية فى العصر الوسيط، وشغل أخيرا كرسى التاريخ بها. وفى عام ١٩٢٢ نفته الحكومة السوفيتية من روسيا، وعين بعد ذلك أستاذًا بجامعة «كوفنو» Kovno فى لتوانيا ثم فى «فيلنا» حيث يعيش فى الوقت الحاضر.

ومؤلفات «كارسافين» الرئيسية هى: «مقالات عن الحياة الإيطالية الدينية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر»، ١٩٢٢؛ «أسس دين العصر الوسيط فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر (مع التركيز على إيطاليا)»، ١٩١٥؛ «ساليجيا» Saligia أو «رسالة موجزة تنقيفية عن الله والعالم والانسان والشر والخطايا السبع المميتة»، بتروجراد ١٩١٩؛ «الشرق والغرب، والفكرة الروسية»، ١٩٢٢؛ «الكاثوليكية الرومانية» ١٩٢٢؛ «حضارة العصر الوسيط»؛ «انرهبانية فى العصور الوسطى»؛ «عن الشك، والعلم والايمان»؛ «الكنيسة والفرد والدولة»؛ «محاورات»؛ ١٩٢٣، «جيوردانو برونو»، ١٩٢٣؛ «الآباء المقدسون ومعلمو الكنيسة (عرض للأرثوذكسية فى أعمالهم)» ١٩٥٦؛ «فلسفة التاريخ»، برلين ١٩٢٣؛ «عن المبادئ الأولى»، برلين ١٩٢٥؛ «عن الشخصية»، كوفنو ١٩٢٩؛ «قصيدة الموت».

ويتخذ «كارسافين» - شأنه فى ذلك شأن «فرانك» - أساسه من نيقولا دى كوزا، ويقيم مذهبه الفلسفى على تصور المطلق باعتباره وحدة شاملة، و «ملتقى الأضداد» coincidentia oppositorum. ويقول: «إن الاطلاقية تتجاوز فهمنا وتصورنا عن المطلق باعتباره مضادا بالضرورة لماهو نسبى» (فلسفة التاريخ، ٧٢). ويضع: «تصورا لاطلاقية الحقيقة باعتبارها وحدة - شاملة كاملة لاطلاقية الله - الخالق الفادى والكامل - بتصور «الآخر» الذى يشيده من العدم» (٣٥١). وهذا «الآخر» أى الوجود المخلوق، وعلى وجه أخص، كل شخصية تؤلف جزءا منه - يمكن أن يصير مطلقا وأن يصبح وحدة شاملة تحتضن الزمان كله والمكان كله؛ لأن المطلق هو الخير المطلق الذى يمنح نفسه تماما لمخلوقاته. ومادام المخلوق مفتقرا إلى التهيؤ الحر

لاكتساب الخير المطلق، فإنه يظل محتفظاً بطابع الوجود - الشامل المنكشم، بالوجود التجريبي المحدود في الزمان والمكان. والخير المطلق لا يهجر خلقه حتى وهو في هذه الحالة البائسة: «من خلال التجسد الالهي يصبح هذا التحديد الذاتي للانسان في قصوره - يصبح عنصراً في الربوبية»، وإنه ليفدى و«يكتمل» في الله - الانسان (٣٥٨). ومن ثم يميز «كارسافين» بين أربعة معانٍ للوحدة الشاملة:

« ١ - الربوبية باعتبارها وحدة شاملة مطلقة وكاملة.

٢ - الوحدة الشاملة للخلق التي تكمل وتؤله (وتصبح شيئاً مطلقاً)، والتي تختلف عن الله؛ إذ إنها عندما تكون حاضرة، لا يكون الله، وهى في ذاتها «العدم» الذي أصبح الله.

٣ - الوحدة الشاملة المتممة المضغوطة للخلق، الساعية إلى الكمال باعتباره مثلها الأعلى أو هدفها المطلق، ومن خلاله تندمج بالله، فهي تسعى لأن تكون الله، وأن تتلاشى في الله.

٤ - الوحدة الشاملة الناقصة للخلق أى الكثرة المقارنة والوحدة التي تصبح كاملة عن طريق الاتمام، أو الوحدة الشاملة في جانبها المحدود» (٤٨).

ويعتقد «كارسافين» أن الميتافيزيقا الدينية لديه تعلو على التعارض بين مذهب الألوهية theism ووحدة الوجود pantheism. وهى تختلف عن وحدة الوجود لأنها تؤكد خلق العالم من العدم، وتؤكد الطبيعة المتناهية للكيانات المخلوقة، وكذلك وجود الله الأبدى الذى لا يتغير (٣٥١). بيد أن خلق العالم من العدم لا يعنى عند «كارسافين» أن الله يخلق أى شىء مختلفاً عن نفسه، فيقول: «يفترض عادة أن الله خلق شيئاً معيناً، أو واقعا معيناً، وهذا الواقع على الرغم من أنه مستمد من غيره، إلا أنه شىء آخر عند الله، وهذا الشىء يضع نفسه في انسجام أو في غير انسجام مع الله» (المبادئ الأولى، ٣٧). ويرفض «كارسافين» هذا الشىء الايجابى. ويقول: «بمعزل عن الله، وبدون الله، لا توجد «أنا»، على الإطلاق». «وأنا لا أوجد بنفسى وفي نفسى، ولكن من حيث إننى أفكر، وأريد، وأوجد - أى من حيث إننى أشارك في الله، وأصير إلهاً - فإننى أواجه باعتبارى طبقة أخرى من مضمونه الالهي، طبقة لا تنفصل عنه إلى درجة أننى بدونه، وبمعزل عنه، وفي نفسى - لا أكون شيئاً، ولا أوجد» (٣٧).

وخلق العالم - في نظر كارسافين - ما هو إلا مظهر من مظاهر الربوبية theophany، أو مظهر إضافي epiphany أما الله في حد ذاته، وباعتباره مبدأً أبدياً

لا يتغير، فإنه لا يسبرغوره، وهو من هذه الناحية موضوع للاهوت السلبي، أو العدم الالهي الذي لا سبيل إلى التعبير عنه في أفكار، وحين يُجد من نفسه، يحقق خلقه - الذاتى باعتباره صيرورة إلهية، وشيئا نسبيا (٢٠) يتحقق في صورة زمانية ومكانية، ويصبح قابلا للمعرفة (٤٢). ولكن ينبغي أن نتذكر أن هذا الشيء باعتباره متميزا عن الله، «هذا الشيء هو العدم» (٢٠).

ويطور «كارسافين» في كتابه «المبادئ الأولى» مذهبه على النحو التالي: إن خلق العالم مظهر من مظاهر الله theophany، والمطلق يمنح نفسه «للآخر» الذي هو العدم المطلق، ولكنه حين يتلقى المضمون الالهي يصبح «شيئا مخلوقا» أو «ذاتا ثانية» (٤٥). ومهما يكن من أمر، ينبغي ألا نتخيل أن الذات المخلوقة تملك قوة خلاقة حتى بمعنى خلق مناشطها الحيوية الخاصة. ويقول كارسافين: «إن المخلوق لا يستطيع أن يخلق من العدم، إنما «الله» وحده هو الذي يستطيع أن يخلق فيه» (٣٩). «إن تفكيرنا نفسه وشعورنا ورغبتنا أو فعلنا ليس شيئا آخر غير الله، ولا نستطيع أن نرى فيها شيئا آخر غير الله» (٢٠). وعلى الرغم من أن مضمون الذات المخلوقة كله، وحياتها كلها قد نأكد أنهما إلهيان على هذا النحو، فليس من المستطاع أن يقال عنها إنها الله. «وكارسافين» يتحدث بالفعل عن النشوء الحر للمخلوق: «إن خلق الله لى من العدم هو في الوقت نفسه مولدى الذاتى الحر» (٣٧).

ولما كان «المطلق» قد خلق الذوات المتناهية فإنه يمنح «نفسه» لها. وهذا الاستسلام الذاتى «للمطلق» تعبير عن «خير المطلق» الذى يمكن أن يصبح به العالم المخلوق المتناهى لا متناهى وأن يؤله بواسطة عملية هى نوع من الحلقة الالهية: «ففى البدء (لا بالمعنى الزمانى) كان الله وحده، ثم ضيق الله نفسه وأعدمها فى تسليمه الذاتى للمخلوق، فكان الله الخالق المحدود بمخلوقه، وأصبح المخلوق إلها فى توكيده الذاتى. ثم يأتى المخلوق وحده الذى أصبح إلها كله وخيرا كله، وبالتالي يعود الله «وحده» مرة أخرى الذى أقام نفسه ثانية فى المخلوق ومن خلاله، وبه» (٤٨).

وتكشف طبيعة وحدة الوجود التى يتسم بها مذهب «كارسافين» عن نفسها فى تلك الحقيقة ألا وهى أن العلاقة بين الله والعملية الكونية فى هذا المذهب عبارة عن لعبة يلعبها الله مع نفسه: «من حيث إن المخلوق هو الله أيضا، فإن الله فى تسليمه نفسه له، يتلقى منه وفيه ما منحه له. وهو يحقق نفسه إلى الدرجة التى يفرغ فيها نفسه. وهو يفرغ نفسه ويعدمها فى صورة إيجابية باعتباره إلها فى المخلوق، والمخلوق يعيد

أقامته بصورة إيجابية. ولما كان المخلوق هو الله أيضا، فإن رد الاعتبار الإيجابي هذا لله هو أيضا رد اعتباره - الذاتى الإيجابى» (٣٩).

ويفرق «كارسافين» بين مذهبه وبين وحدة الوحدة بأن يشير إلى أن كل مخلوق ليس الله - فى رأيه - لأنه لما كانت المخلوقات أساسها «العدم» فإنها متناهية زمانية متغيرة، بينما الله المطلق أبدى لا يتغير (فلسفة التاريخ، ٣٥١).

وينبغى أن نتذكر - أيا كان الأمر - أن كل كيان مخلوق ما هو إلا مظهر من مظاهر الله، والمضامين المخلوقة كلها جاءت على أنها من خلال تسليم الله - الذاتى، بحيث إن أفكارنا الخيرة ومشاعرنا ورغباتنا وأفعالنا ليست إلهية فحسب، «بل إن غضبنا وحسدنا وبغضنا إلهية أيضا، وليس هناؤنا إلهى فحسب، بل عذابنا أيضا، وإلا لما كان الله هو الوحدة الشاملة، ولوجد إله شرير آخر، وهو افتراض سخيف كافر» (المبادئ الأولى، ٢١). وهكذا، نرى أن حل «كارسافين» للمشكلات جميعا تسيطر عليه فكرة الوحدة الشاملة باعتبارها مبدأ يضم كل شيء حقا. وهو كغيره من الفلاسفة الروس - أمثال «فلاديمير سولوفيف»، «والأب س. بولجاكوف»، «وقرانك» - يفترض أنه لو كان هناك شيء - حتى ولو كان شيئا مخلوقا - خارجيا عن الله من الناحية الأنطولوجية، فإنه سوف يحد الله. ومن ثم فإن «كارسافين» يعتقد فى إصرار أن الله هو الوحدة الشاملة، وأن المخلوق ليس شيئا (٧). وهو يتنبأ بالاعتراض القائل بأن الله ليس مطلقا بالمعنى الذى يكون به متضافا مع ما هو نسبى، وبالتالي تقوم بينه وبين النسبى علاقة اعتماد متبادل interdependence. وهو يعلم أن هناك فلاسفة يعرفون الله على أنه فائق على المطلق Superabsolute، ويعتقدون طبقا لذلك أن ما من شيء خارجى يمكن أن يحدّه. بيد أن «كارسافين» يفنّد هذه الحجة قائلا: إذا لم يكن الله وحدة - شاملة، فإنه من الممكن أن يوجد خارجه، إله آخر، وثالث... وعاشر (٨).

وببحثه فى الواقع الالهي، وفى مجال الوجود المخلوق، يجد «كارسافين» الوحدة الثلاثية triunity فى كل مكان. وهو يقيم هذا التصور على نظرية المطلق باعتباره وحدة كلية شاملة: فإذا اكتشف مبدأ يتعارض مع مبدأ آخر أوضح أنهما يدخلان فى علاقة التعارض عن طريق تخليهما عن الوحدة الأولية، وانفصالهما الواحد عن الآخر، وهذا الانفصال يؤدى إلى السعى نحو إعادة الاتحاد، وإقرار وحدة الأضداد.

ويبرهن «كارسافين» على وحدة الله الثلاثية بمناهج مختلفة: بتحليله الله على أنه

الحق، ثم على أنه المحبة، ثم على أنه الخير المطلق. ففي المحبة مثلاً يكشف عن عناصر:

١ - التوكيد الذاتى الذى يطلب الامتلاك الكامل للمحبيب (الحب الهدام).

٢ - التسليم الذاتى للمحبيب (حب التضحية).

٣ - البعث فيه.

وهذه الأبحاث جميعاً تفضى إلى بحث المشكلة الجوهرية الأخيرة، ألا وهى مشكلة الرابطة بين اللاتعین والتعین. أما من حيث إن «مالايسبرغوره» هو «الأول» فإن الوحدة الكلية الشاملة حقاً تكون «لا تعينا»، أما من حيث إنه «الثانى»، فإنه يكون «تعينا» معارضاً له، وأما من حيث إنه الثالث، فإنه الاتحاد بينهما. وعلى هذا النحو تبرهن الوحدة - الثلاثية وعقيدة التثليث على أنهما الحقيقة الأساسية المنيرة لكل شىء فى التصور المسيحى للعالم.

وفى كتاب «كارسافين»: «عن الشخصية» تطبق نظرية تلاقى الأضداد لا على الوحدة الثلاثية الالهية فحسب، بل على كل شخصية تسعى إلى الكمال وتبلغ التأليه. والشخصية - وفقاً لتعريف كارسافين - هى «كيان روحى بصورة عينية، وروحى بصورة متجسمة متعينة، كيان فريد متعدد الجوانب لا يحل شىء آخر محله» (٢) (لا يستبدل). ووحدة الشخصية هى طبيعتها الروحية، وتعددتها هو طبيعتها الجسدية. ولما كانت وحدة الشخصية هى وحدة الكثرة، فإن الشخصية روحية كلها جسمية كلها (١٤٣). وهى فى جسميتها وحدها - أى فى تعددها - عطاء وضرورة، وهى فى روحيتها انتصار على الضرورة، وتقرير ذاتى للمصير، أى حرية. ونسبية هذه التعريفات تبين أن الشخصية تتضمن «شيئاً أعلى من وحدتها وحريتها وضرورتها - وهذا الشىء هو ذاتها» (٤). ومبدأ الشخصية - من حيث هو كذلك - غير قابل للتعريف (٣٧)، إنه جوهر ousia وماهية. وهو فى علاقته بالوحدة الأولية المتعينة يكون الآب، وفى علاقته بالوحدة المنقسمة - ذاتياً يكون الابن، وفى علاقته بالوحدة التى تعود من ذاتها إلى الاتحاد هو انروح القدس. إن مبدأ الشخصية غير قابل للتعريف، ما دام التعین لا يكون ممكناً إلا حيثما يكون ثمة انقسام، وهو يستقر عند الأساس لوحدة أولية متعينة للشخصية تتضاف مع انقسامها - الذاتى، ثم من بعد مع توحيدها - الذاتى. وهكذا نجد أن الوحدة الأولية غير القابلة للتعريف هى فى «المطلق» وحدة ثلاثية، وهى «الجوهر» ousia بلغة اللاهوت، والوحدة الأولية المتعينة هى الآب والوحدة، المقسمة لذاتها هى الابن، والوحدة الموحدة لذاتها هى

الروح القدس، أو الثالث المقدس الثلاثى الشخصيات (٣٩).

والوحدة الثلاثية الالهية هي - إذا شئنا الدقة - وجود شخصي فريد (٨٥)، وهذا الوجود يكشف عن نفسه ويحدد ذاته - على وجه أخص - في الشخص الثانى، اللوغوس، الذى بوصفه انقسامًا ذاتيًا، هو جسد الثالث المقدس (١٤٥).

ويقول «كارسافين» فى كتابه: «المبادئ الأولى»: إن الذات المخلوقة هي:

١ - وحدة أصلية.

٢ - وهى إنقسامها إلى ذات وموضوع.

٣ - وهى عودتها إلى الاتحاد فى الوعى (٩٩). والاتحاد من جديد الذى نصل إليه عن طريق المعرفة إتحاد ناقص. لأن التوحيد unification فيه «أقل» من الانقسام. ونحن نعرف هذا النقص، وبالتالي يبدو لنا أن وجود وعينا - الذاتى «شئ غير واقعى، أشبه بالحلم» (١٠٣) وأن يكون المرء مدركا لهذا الوهم عن وجوده معناه أن يعرفه من وجهة نظر وجود أعلى، ويلزم عن ذلك أننى بالاضافة إلى وجودى الأدنى - وجود أعلى أيضا، أى أننى تلك الوحدة الشاملة المتكاملة التى أملكها فى الله - الانسان. وما أن نكف عن التركيز على وجودنا الأدنى، وما أن نفرغ أنفسنا، «ونصبح فى وعى بعد منا، ما أن نفعل ذلك حتى نشاهد الله فى وعينا - الذاتى، ويصبح هذا الوعى - الذاتى كله، ومعرفتنا كلها، صلاة روحية تزداد عذوبتها كلما زدنا تواضعا» (١٠٨).

وفى هذا الجانب الأعلى من أنفسنا نكون المكان كله، والزمان كله، ولكننا نرتدّ فى جانبنا الأدنى إلى لحظة زمانية محدودة تظهر إلى الوجود، ثم تتلاشى وإلى موضع متناه من المكان (١٣٠). وتقضى النظرية القائلة بأن لذاتى جانبا يشمل المكان كله أنه حينما يترك جسمى جزئى واحد ليصبح عنصرا فى جسم كائن آخر، فإنه لا يتركنى تماما: «فإنه لما كان مدفوعا بطابعى، فإنه يظل ذاتى، ويبقى أنا إلى الأبد وفى كل مكان فى الواقع الزمانى كله، المكانى كله، وإن أصبح شيئا آخر، هو العالم ككل» (١٣٩).

وفى فصل «كارسافين» فى كتابه: «عن الشخصية» نظريته عن الذات المخلوقة. والمخلوق إذا شئنا الدقة - ليس شخصية: فقد خلقه الله من العدم باعتباره مادة حرّة - أى تولدت بذاتها عن العدم - لا تعريف لها وهى فى ذاتها لا تؤلف شيئا -

وحين تتمثل «المضمون» -الالهى تصبح شخصية أولا. ومن حيث إن المخلوق يتلقى كل مضمونه من خلال مشاركته في اللوغوس، فإن العالم المخلوق كله عبارة عن مظهر من مظاهر الله theophany (٨٥، ١٧٥).

والشر والنقص في المخلوق ماهما إلا افتقار إلى الخير فيه، وتمثيله غير التام للمضمون الالهى: «ولما كان قد بدأ الوجود في الله وفي نفسه، فإن المخلوق يبدأ فوراً في التمرکز في ذاته، ويحل الكبرياء محل التواضع»، ويشتهى المستحيل، أى يشتهى جزءاً من الوجود بدلاً من إمتلاء الوجود، غير أن «ما هو مستحيل بالنسبة للإنسان، ممكن بالنسبة لله - ويحقق الله رغبة المخلوق اللا معقولة»، ولما كان يحترم حرّيته فإنه يمنحه نصف الوجود ونصف اللا وجود، الموت الناقص والحياة الناقصة، واللا متناهى الفاسد للموت (١٩٥). وهذه الحياة الناقصة نتيجة لخمولنا وجمودنا اللذين يمنعاننا من تمثيل امتلاء الوجود الالهى الذى يمنحه الله لنا بمحبته المضحية. وندمنا على هذا الذنب يمكن أن نعبر عنه تعبيراً صحيحاً بهذه الكلمات: «إننى لم أرغب بما فيه الكفاية» - في قبول الوجود الالهى في نفسى. وهذا «الضعف» الآثم ليس قوة خاصة، والاعتقاد بأنه كان كذلك معناه إعتناق المانوية، كما يقول «كارسافين»، ذلك أن الضعف هو مجرد افتقار إلى الرغبة في إستيعاب الله (٣٥). والشر باعتباره ذنباً - مصحوب دائماً بالشر باعتباره عذاباً هو في الوقت نفسه عقابه على الذنب وفداء له (٣٠). وندم المرء على ذنبه ليس معناه - إذا أردنا الدقة - إدانة ذاتية : self - condemnation: وإنما يتألف من إدانة الفعل «بمستوى أعلى» لا بذاتى الخاصة (٢٣). والحق أنه في الادانة الذاتية يعارض مظهر من مظاهر الله مظهرها آخر، المظهر الأكبر ضد المظهر الأقل، المظهر الذى يرمز إلى إمتلاء الألوهية ضد المظهر الأقل إمتلاء: «فنحن ندين أنفسنا لأننا لم نفهم الله فهما تاماً» (٣٤).

وكل خطيئة - في رأى «كارسافين» - عبارة عن نقص في مظهر الله. ومن ثم كان الغرور محاولة لتأكيد المرء لذاته، ومن حيث إنه موجود، فإنه مظهر من مظاهر الله (٤٩)، ولأن الامتلاك إنعكاس لا متلاك كل شىء في الله، «ولكنه يعانى من النقص، والإنسان المغرور لص أحمق (٥١): إنه يريد أن يملك كل شىء، إنه متشبث بهم، ولكنه لا يحصل على ممتلكات الله التى تنتمى إلى ذات تريد أن تملك «حقاً كل شىء» أى تود أن يملك الكل - بما في ذلك الله - العطايا التى تملكها هى» (٥٢).

ويستنبط كارسافين من هذا التصور للشر أن سبيل الكمال «لا يقوم في الصراع مع شر لا موجود، وإنما في اكتمال محبتنا لله ومع الله». ويقول الرب «لا تدينوا،

ولا ينفصل أحدكم عن الآخر بالدينونة» وحين تنتصرون على الضعف، ستفهمون أنه لا وجود للشر» (٦٩). لا تقاوموا الشر؛ إذ لا وجود للشر» ولكن «اصنعوا الخير» والتمسوا فيما يسمى بالشر «لمحة خافية من الخير، وانفخوا في اللهب الضئيل حتى تجتاح النار العالم» (٦٩) «أدركوا الخير وحده، إذ لا وجود للشر» (٧٥).

«ولربما كان من نصيكم أن تدافعوا عن الضعفاء بالعنف، وأن تنقذوا الحياة بقتل المذنب» (٧٠)، «وإنى لأعتقد أن الله يرسل هذه المحنة لأناس لا فهم لديهم» (٧١). ويعترف «كارسافين» بأنه «قد يوجد شيء اسمه القتل الصالح والحرب الصالحة»، ولكن حين نقرر ذلك في الحياة الفعلية، فينبغي أن نحذر صوت عدو المسيح (٧٢).

وقد يكون النقص في المخلوق بحيث لا يكون له وجود شخصي إلا بصورة جنينية embryonically (الحيوانات) أو بالقوة فحسب (الأشياء) (عن الشخصية ١٢٧). ويتوقف كمال الشخصية على تمثلها الكامل للطبيعة الالهية، أى على بلوغها التآله. والسلسلة الأنطولوجية في عملية تضحية الله بذاته للمخلوق وتضحية المخلوق بذاته لله تتم كما يلي: «في البدء يكون الله وحده، ثم، الله الذى يموت ومجىء المخلوق إلى الوجود - ثم، المخلوق وحده بدلا عن الله - ثم المخلوق الذى يموت وقيام الله، ثم، الله وحده مرة أخرى. ولكن كل شيء «في البدء» و«ثم» و«فورا»، فالله هو الله - الانسان أيضا» (١٦١).

وهذه الوحدة بين الله والانسان في الألقنوم الالهى لا تصبح ممكنة إلا بتجسد اللوغوس، الذى يتألف من أنه يصير ناقصا بحريته، فهو قد أراد النقص لا في حد ذاته، ولكن الجانب الوجودى منه فحسب، أى النقص باعتباره عذابا على غير ذنب وياعتبره موتا (٢٢٤).. وما دامت ناسوتية المسيح ليست خارجية عن «شخصه» وإنما هى «بداخله» فإن عذاب المسيح وموته مأساة إلهية على الرغم من البعث، بل إن النظرية القائلة بالآلام الأب potripassionism (وهى النظرية القائلة بأن الأب يتعذب كالابن سواء بسواء) تتضمن عنصرا معينا من الحقيقة (١٩٢).

والمخلوق الذى يتأله عن طريق الفضل الالهى هو إله حقيقى، ولكن، يينفى ألا يفضى ذلك إلى تطابق شبيهه بوحدة الوجود بين الله والعالم: فثمة إختلاف أنطولوجى عميق بين «لا يكون» التى تأتى من «يكون» ويعد «يكون»، و«بين يكون» التى تأتى بعد «لا يكون» ومن «لا يكون» (١٦٠).

ولكارسافين نظرية شائقة عن الجسمية corporeality التى يعرفها بأنها الكثرة في

شخصية مقسمة لذاتها، بحيث تحدد تعين الذات. وهذا التعين هو بالضرورة «ارتباط جسدى بالأجسام الأخرى لا من حيث إنه موضوع معها وضعا خارجيا جنبا إلى جنب أو متصلا بها، بل إنه متداخل معها ومندمج فيها. فجسدى يحتوى على الجسمية الخارجية عنه، والجسمية الخارجية عنه تحتوى جسدى. وكل ما أدركه أو أتذكره أو حتى أتخيله هو جسميتى، وإن لم تكن جسميتى وحدها، بل ما هو خارج عنها «أيضا». والعالم كله فى الوقت الذى يبقى فيه جسمية خارجية عنى، يصبح جسميتى سواء بسواء» (١٢٨).

وبهذه النظرية يتجاوز «كارسافين» - وهو أمين لمبدئه فى تلاقى الأضداد - يتجاوز الاختلاف القائم بين النزعة الظاهرية phenomenism والنزعة الحدسية intuitivism (٧٩). فالعالم كله الخارجى بالنسبة للجسم الفردى لشخصية ناقصة هو - فى رأيه - جسمه أيضا إلى حد ما، ولكن جسم «خارجى» (١٣١)، وهو يحاول أن يستخدم هذا التصور لكى يفسر أمورا مثل القياس النفسى psychometry والاحالة الخارجية للحساسية exteriorization of sensibility إلخ. وهو يفسر حضور الاحساس فى الأطراف المبثورة بقوله إن أجزاء الجسم وجزئياته التى تفصل عنه لا تفقد كل ارتباط به (١٣٠) ومن ثم يذهب «كارسافين» إلى أن طريقة التخلص من الجثة ليست أمرا لا يهمننا، والمادى يلعب نفسه حين يكتشف حماقته عندما يحرق جسده ويستحيل رمادا وفقا لأحدث الطرق الفنية فى محرقة هجرها الله. والفرق بين شخصية ناقصة وشخصية كاملة هو أن للشخصية الأولى جسما فرديا وخارجيا فى الوقت نفسه، بينما يندمج الجسم الخارجى كله للشخصية الثانية بجسمها الفردى (١٣٤).

وكتاب «كارسافين»: «فلسفة التاريخ» كتاب قيم على وجه الخصوص. ففيه يصوغ «كارسافين» المبادئ الأساسية للوجود التاريخى، كما يبحث فيه «مكانة ما هو تاريخى ودلالته فى العالم ككل، وفى علاقته بالوجود المطلق» (٥). وينظر إليه باعتبار أن الهدف الأسمى للتفكير التاريخى هو فهم الكون كله، والوحدة الشاملة المخلوقة كلها باعتبارها ذاتا واحدة متطورة» (٧٧). أما التاريخ بالمعنى الضيق لهذه الكلمة - فإنه يهتم «بنمو البشرية باعتبارها ذاتا واحدة مكانية - كلها، وزمانية كلها» (٧٥). ويعنى «كارسافين» «بالنمو» development العملية التى يتغير فيها كل ما (مثل الكائن العضوى أو الحياة العقلية) تغيرا مستمرا. بحيث يصير باستمرار مختلفا من حيث الكيف - وهو يصير من الداخل، ومن نفسه، لا عن طريق إضافة أى شىء من الخارج إليه» (١٠).

واستمرار النمو يدل على أن الشيء النامي لا يتألف من أجزاء منفصلة، أو من ذرات، بل يؤلف ذاتا واحدة لا تتمايز عن نموه، بل إنها شيء واقعي فيه، وبالتالي فإنها مكانية كلها، زمانية - كلها - كيفية - كلها، شاملة لكل شيء (١١). (ويرفض «كارسافين» فكرة الجوهر باعتباره مبدأ متميزا عن العملية). وهذه الذات «شخصية» personality تستوعب كل شيء بالقوة، بل إن كل جانب كيفي منها عبارة عن وحدة شاملة مضغوطة «a contracted pan - unity». ونمو الذات عبارة عن انتقال من أحد جوانبها إلى الآخر، انتقال تتحكم فيه الطبيعة الديالكتيكية للذات نفسها، لا المؤثرات التي تأتي إليها من الخارج. و «كارسافين» ينبذ العلاقات الخارجية في مجال الوجود التاريخي ذلك أن كل فرد تاريخي (أى شخص أو أسرة أو أمة .. إلخ) هو في رأيه العالم كله في أحد جوانبه الفريدة التي لا تتكرر، ومن ثم فإن مجال الوجود التاريخي يتألف من ذوات يتداخل بعضها في البعض الآخر، ومع ذلك فإنها تنمو في حرية، ما دام كل واحد منها يحتوى على كل شيء في صورة جنينية، وليس بينها علاقات خارجية. وهذا يؤدي إلى نتائج على جانب من الأهمية بالنسبة لمناهج البحث في التاريخ. وهكذا يرفض «كارسافين» في البحث التاريخي تصور السببية باعتبارها مؤثرا خارجيا. فإذا تأثرت أمتان إحداهما بالأخرى في مجرى تطورهما، فإن ذلك لا يكون ممكنا إلا لأن كلا منهما جانب من جوانب ذات أعلى تشملهما معا (الحضارة، البشرية، الكون)، وبالتالي فإن ما هو «أجنبي» بالنسبة لأمة ما، هو «منها» بمعنى ما، بحيث إن النمو يتم باستمرار وبصورة ديالكتيكية من فكرة الأمة نفسها، ولا يصنع كما تصنع الفسيفساء من المؤثرات الخارجية عليها (٦٤). وتأثير الطبيعة على حياة شعب ما ليس هو أيضا مؤثرا خارجيا، وفقا لكارسافين: ذلك أن طبيعة أى بلد كعناصر الوجود المادية كلها (مثل الملابس، وحجم المخصصات الفردية.. إلخ) لا تؤثر على العملية التاريخية من حيث هى كذلك، أى مأخوذة على انفصال، وإنما من حيث مدى انعكاسها في الوعي، وتحولها إلى «عنصر نفسى اجتماعى» (٩٥ - ١٠٠) وهذا ممكن لأن الطبيعة - كالانسانية - هى الاحالة الفردية individualization لذات أعلى، أو لكون أكبر macrocosm؛ ومن الحق أنها أقل اكتمالا من الانسانية. ولكنها مع ذلك تؤلف - من خلال تلك الذات الأعلى - جزءا من عقلية الانسان (٢٤٧).

والحجة التي يسوقها «كارسافين» على أن «كل شيء جديد في العملية التاريخية ينبثق دائما من اللاوجود، وإلا لم يكن شيئا جديدا» (٢٣٧)، هذه الحجة، على أكبر جانب من الأهمية أيضا بالنسبة لمناهج البحث في التاريخ. واستنادا على قوة هذه

الحجة يرفض التفسيرات النشئية genetic التي ترد الجديد إلى إعادة تركيب القديم، كما يتم ذلك مثلا في محاولة رد المسيحية إلى تركيب من الحضارتين اليهودية والارغريقية» (١٨٠). والصراع بين منهج الاحالة الفردية ومنهج التعميم في التاريخ صراع لا حل له في نظر «كارسافين» مادامت الكلية universality تعنى عنده الاحالة الفردية للذات الأعلى في كثرة الذوات الأدنى، والكل هو نفسه فرد عيني، «وهو ليس مجردا، وليس منعزلا عن تعبيراته العينية» (١٩١).

وقد توضع موضوعات تاريخية معينة وضعا محددا في ترتيب تصاعدي من حيث علاقة أحدها بالآخر: ومثال ذلك الفرد والأسرة، والأمة والمدنية (الهندية، واليونانية، والرومانية، والأوربية.... إلخ). والبشرية والعالم. ويمكن أن نميز في النمو التجريبي لكل فردية تاريخية المراحل التالية، وفقا لكارسافين:

١ - الوحدة الشاملة بالقوة potential pan-unity للشخصية التاريخية أى - «الانتقال من اللاوجود إلى الوجود».

٢ - الوحدة المتميزة مبدئيا أى الانقسام في العناصر، وهو نقصان في الوحدة وإن لم يكن نقصانا ملحوظا، مادامت العناصر ينتقل أحدها إلى الآخر في يسر، ومن الممكن استبدال بعضها ببعض الآخر، ويكون لها بهذا المعنى طابع الفرديات الفائقة على ما هو عضوى superorganic individualities.

٣ - الوحدة العضوية - أى مرحلة التحديد الوظيفي والثبات المقارن للملامح الفردية.

٤ - انحلال الوحدة العضوية إلى وحدة منظمة systematic ثم انهيارها عن طريق التفكك (٢١١).

والغرض من التطور هو تحقيق الوحدة الشاملة الكونية للخلق باعتبارها فردية مطلقة. وقد سبق أن رأينا أنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الغرض في العالم التجريبي، وإنما يتحقق في نظام يتجاوز ما هو تجريبي superemperical order، ومن حيث إن المطلق باعتباره خيرا مطلقا يمنح نفسه تماما للعالم، ويفدى العالم عن طريق التجسد، ويجعله كاملا. وعلى هذا النحو كانت العملية التاريخية كلها إلهية إنسانية. وليس الكمال هو النهاية الزمنية للتطور: فإنه من وجهة نظر الذات الناقصة، ينتصب المثل الأعلى دائما أمامها، ويتحقق تحققا أبديا «في العدد اللامتناهى للاحالات الفردية»، غير أن ذلك لا يمنع المثل الأعلى بأى حال من الأحوال أن يصبح أمرا

واقعا، وأعلى من جانب الصيرورة الذى يتضمنه أو أعلى من العملية التاريخية التجريبية.» وفي الوحدة الشاملة: «وفي كل نقطة فيها تتلاقى الصيرورة والاتمام والكمال» (٨٦).

وهكذا، يختلف تصور «كارسافين» للتطور اختلافا حادا عن تصور المفكر الوضعي للتقدم. ففي الوحدة الشاملة، تؤخذ كل لحظة من لحظات التطور على أنها معادلة من حيث الكيف لكل لحظة أخرى، ولا ينظر إلى واحدة منها على أنها مجرد وسيلة أو مرحلة انتقال إلى الغاية الأخيرة، ومن الناحية التجريبية، تتفاوت قيمة اللحظات وفقا للدرجة التى تتكشف بها الوحدة الشاملة فيها (أى فى تلك اللحظات) ويتضمن تاريخ كل فرد لحظة من الكشف التام للوحدة - الشاملة وهذا هو «ذروة تطورها». ويمكن أن نجد المعيار الذى نحدد به أن لحظة معينة هى الذروة بالبحث فى الشخصية الدينية للفرد موضوع البحث، ونقصد بذلك «علاقته الخاصة بالمطلق» (أى بالحق والخير والجمال). ولما كان التطور التاريخى باعتباره كلا عملية إلهية إنسانية، فإن معيار اقترابه من المثل الأعلى يمكن أن نجده فى الشخصية التى تعبر أكمل تعبير عن المطلق فى العالم التجريبى أى فى المسيح. وتاريخ البشرية كله ما هو إلا «ظهور كنيسة المسيح الأرضية واختفاؤها تجريبيا» (٢١٤). ومن ثم ينبغى أن يكون العلم التاريخى دينيا، بل أن يكون - فضلا عن ذلك - «أرثوذكسيا» (١٧٥، ٢٥٦).

ويصوغ «كارسافين» نظريته عن الكنيسة وعلاقتها بالدولة فى كتيب عنوانه: «الكنيسة والفرد والدولة». فالكنيسة هى جسد المسيح، هى كمال العالم الذى أنقذه ابن الله (٣). والعالم يتسامى بنفسه فى حرية، فيصبح الكنيسة. وكاثوليكية الكنيسة ليست هى الطابع الكلى، وإنما «المعية» sobornost (togetherness) (٥)، «الواحد فى الكل ووفقا للكل، أى الوحدة المنسجمة بالمحبة لتعبيرات «الحق» العديدة (٦). والكنيسة هى الشخصية المتضمنة لكل شىء المحتوية على الشخصيات المتألفة للكنائس المحلية والقومية. (٧)

والدولة هى التنظيم الذاتى الضرورى للعالم الآثم. فإذا جاهدت دولة لاتباع حقائق الكنيسة ومثلها العليا، فإنها تكون عندئذ دولة مسيحية (١٢). ومادام الإنسان والدولة خاطئين، فإن أعمال العنف والعقوبات والحروب أمر لا مفر منه، ولكنها تظل مع ذلك خاطئة، ولا يمكن التغلب عليها إلا عن طريق الاتحاد مع المسيح (١٣). غير أن نبذ الحرب، بالاعتماد على «معجزة» يعنى إغراء الله، وهو بذلك جريمة خطيرة تهدد مصلحة المواطنين والأجيال القادمة (١٤). ويكشف «عدم المقاومة المطلقة

للشر عن طريق العنف» التى نادى بها «تولستوى» عن افتقار فى فهم النقص الذى يتصف به العالم. ذلك أن تحاشى استعمال العنف فى الصراع ضد الشر هو فى الحق مقاومة غير مباشرة ومنافقة بالعنف مادام الآخرون يشنون الحروب ويعدمون المجرمين، وأتركهم يفعلون ذلك، بينما أقف أنا جانبا. والشخص الذى يعانى من الشر هو وحده الذى له حق عدم المقاومة بالعنف. وليس هذا عدم مقاومة، وإنما تضحية بالذات، وهى أفضل طريقة للانتصار (٢٨). والعالم الذى يسعى إلى الكمال يضم متناقضات باطنية تؤدى إلى منازعات فاجعة (٣٠).

وينبغى أن تسعى الدولة كما تصبح شخصية داخل الكنيسة، ولكنها من الناحية التجريبية ليست إلا مسيحية بدرجة ضئيلة (٦٧). والكنيسة لاتبارك نشاط الدولة فى حد ذاته - أى فى طبيعتها الشريرة جزئيا، وإنما تباركها من حيث ما فى هذا النشاط من خير، فهى تصلى للجيش «المحب للمسيح» Christ-loving، وفى زمن الحرب، تصلى الكنيسة كى يسود العدل الإلهى، لا للانتصار التجريبي على العدو. وهكذا نرى مثلا أن أعياد شفاعة السيدة العذراء - التى تحتفل بها روسيا أروع احتفال - ترتبط بمعجزة أدت إلى هزيمة الروسين على أيدي اليونان (١٩).

ويقول «كارسافين»: إن الفكرة الحديثة القائلة بانفصال الكنيسة عن الدولة فكرة باطلة:

١ - فالدولة التى تنفصل عن الكنيسة سوف تصل إلى دين الانسانية أو التآليه الذاتى self-deification أو إلى النزعة النسبية.

٢ - ومثل هذا الانفصال محال مادام للدولة مثل عليا حقيقية هى مسيحية بالقوة. بيد أنه من الجوهرى الحد من نشاط الكنيسة والدولة. ومهمة الكنيسة هى أن تحض الدولة على أن تكمل نفسها فى حرية لكى تكون جديرة بملوكوت السماء، وأن تفضح الشر، وتبارك الخير، ولكن دون أن تأخذ على عاتقها مهمة الارشاد السياسى. وعلى الدولة أن تكفل للكنيسة استقلالها فى مجال نشاطها الخاص، وهو المجال اللاهوتى والتعليمى والأخلاقي والتبشيري والشعائري، ولا بد أن يكون للكنيسة حق فضح الخطأ، وحقوق الملكية، ولكن ينبغى ألا تظفر بمعونة الدولة الاقتصادية أو استخدام سلطان الدولة لاضطهاد الزنادقة، ويجب على الدولة أن تدافع عن الكنيسة ضد الدعاية العدوانية (٢٣) «والتآلف» بين الكنيسة والدولة هو العلاقة المثالية بينهما.

ويناقش «كارسافين» مشكلة طابع الروح الروسية المميز في كتيبه: «الشرق والغرب والفكرة الروسية» فيقول: إن الشعب الروسى خليط موحد من شعوب خضعت للأمة الروسية العظمى (٧). والشعب الروسى شعب عظيم فى المستقبل الذى يجب أن يبينه، وفيما صنعه فعلا حتى الآن - فى تنظيمه للدولة، وفى حضارته الروحية، وفى الكنيسة والعلم والفن (٢٣).

والجانب الجوهري فى الشعب الروسى - هو فى رأى «كارسافين» - روحه الدينية بما فى ذلك إلحاده المهاجم (١٥). ولكى يجد الفكرة الرئيسية فى الروح الدينية الروسية يقارن بين الشرق والغرب وروسيا، ويفرق بين طرائق ثلاث لفهم المطلق أو الله فى علاقته بالعالم - التأليهية، ووحدة الوجود، والمسيحية (١٨). وهو يعنى «بالشرق» المدنيات غير المسيحية وهى مدنات الاسلام والبوذية والهندوكية والطاوية Taoism، والنزعة الطبيعية لدى الاغريق والرومان، والأمم البربرية أيضا (١٧)، والغرب وروسيا هما العالم المسيحى المتمدن. والنزعة التأليهية معناها عند «كارسافين» النظرية التى مؤداها أن الله يعلو على العالم ويقف فى علاقة خارجية عنه (١٨). ويطلق اسم وحدة الوجود على الرأى القائل بأن الألوهية محايثة للعالم، ومهما يكن من أمر، فليس العالم فى حد ذاته هو الالهى، وإنما الالهى هو «الماهية الحقيقية لكل شىء» (٢٦). فى القوة اللامتعيئة دون تمايز فردى (مذهب الطاوية والبوذية والبرهمية) والمسيحية هى نظرية الوحدة الثلاثية المطلقة باعتبارها مبدأ الوحدة الشاملة الذى لايرد إلى القوة اللامتمايزة للأشياء جميعا - كما هى الحال فى وحدة الوجود (٣١). والنسبى - وفقا للتعليم المسيحى - يتميز عن المطلق ويتطابق معه فى الوقت نفسه، وكل ما هو فعلى actual، إلهى، فهو مظهر من مظاهر الله، والمخلوق يتلقى الله فى نفسه (٣٢). ويقول «كارسافين» إن مثل هذه التأويلات للمسيحية ينظر إليها أحيانا على أنها منتمية إلى وحدة الوجود، غير أن هذا ليس صحيحا وخاصة بالنسبة لتعريف «كارسافين» الخاص لوحدة الوجود. فالمسيحية تؤكد القيمة المطلقة للشخصية فى تحققها العينى وهى تشجع تطور الحضارة، وتأخذ الغرض من الحياة على أنه التحول الكلى والبعث (٣٥).

ودين الغرب - الذى ضمن عقيدته عبارة «المنبثق من الآب والابن» - أى نظرية صدور الروح القدس عن الآب والابن معا - يتضمن انحرافا عن الأسس الرئيسية للمسيحية. ومن الحق، أن مثل هذه النظرية تفترض سلفا أن «الروح القدس» يصدر عن ذلك الذى يكون فيه الآب والابن شيئا واحدا، وفى هذه الحالة ثمة وحدة خاصة

من الآب والابن، لا من حيث الجوهر أو الشخصية، ولكنها فائقة على الشخصية superpersonal، ويلزم عن ذلك إذن أن الروح القدس أدنى من الآب والابن، وهذا «تجديف ضد الروح القدس». غير أن المخلوق لا يمكن أن يتأله بمعزل عن الروح القدس، وبالتالي فإن التقليل من شأن الروح القدس يؤدي إلى التقليل من شأن المسيح في ناسوتيته، كما يؤدي إلى فكرة أن الوجود التجريبي «لا يمكن أن يؤله تماما» أو أن يصير مطلقا، فثمة حاجز لا سبيل إلى عبوره مثبت بين المطلق والنسبي، وتتخذ المعرفة على أنها محدودة (٤١). فإذا اعترف الانسان بضعف عقله وإرادته، فإنه يحتاج إلى حقيقة لا يرقى إليها الشك على الأرض وكنيسة أرضية لا تقهر، ومن هنا ينشأ تنظيم أرض للكنيسة على هيئة ملكية ذات مراتب يعلو بعضها بعضا، وعلى رأسها البابا الذي يتمتع بسلطان طائفي (٤٦). ويؤدي هذا فيما بعد إلى الانصراف عن الحياة السماوية، والتركيز على الرخاء الأرضي، وإلى ازدهار فنون الصناعة والرأسمالية، والامبريالية، وأخيرا إلى النزعة النسبية والتفكك الذاتي (٤٧).

أما في المسيحية الشرقية - أي في الأرثوذكسية التي لم تعتنق أية عقائد جديدة بعد المجلس المسكوني السابع - فلا انفصال بين المطلق والنسبي (٥٤). ولابد أن يؤله النسبي تماما وأن يجعل مطلقا، ولا حدود للمعرفة، والمعرفة ليست هي الفكرة فحسب، بل «الايمان الحي» ووحدة الفكر والنشاط ومن ثم لم تنشأ تلك المشكلة التي شطرت الغرب إلى الكاثوليكية والبروتستانتية (٥٥). وليس الفداء رد اعتبار قانوني تحققه تضحية المسيح. والتوبة في رأى المذهب الأرثوذكسي عبارة عن تحول للشخص كله، وليس مجرد تعويض مضبوط عن الخطيئة بإتيان مقدار مقابل من الحسنات. ومن ثم كانت الغفرانات ونظرية المطهر مستحيلين في الأرثوذكسية. فالمذهب الأرثوذكسي مذهب كوني، ويعبر عن ذلك في الأيقونات الأرثوذكسية برمزية الألوان، وهي رمزية الحياة الكونية.

ومن السمات المميزة للفكر الروسى صراعه ضد النزعتين التجريبية والعقلية واهتمامه بالمشكلات الميتافيزيقية (٥٧). والأدب الفنى الروسى «بطولى الطابع». وفى السياسة الخارجية الروسية منذ عصر الحلف المقدس إلى يومنا الحالى، يوضع العنصر الأيديولوجى فى مركز الصدارة (٥٨). والمثل الأعلى الروسى هو التداخل المتبادل بين الكنيسة والدولة (٧٠). بيد أن الكنيسة تمثل الوحدة الشاملة للانسانية ككل. ومادامت الكنيسة قد انقسمت إلى شرقية وغربية، فينبغى علينا أن «ننتظر» عودة الوحدة بين الكنائس قبل أن نشرع فى واجبنا المشترك (٧٠). وفى هذه الأثناء

تكون مهمة الثقافة الروسية أن تحيل القدرات الكامنة المحفوظة منذ القرن الثامن إلى الفعل وأن تقبل القدرات التي أحالها الغرب إلى فعل (« الصبغة الأوربية »)، وأن تكمل هذه القدرات بمبادئها الخاصة. وليس عودة الاتحاد بين الكنائس مجرد عمل شكلي، ولكنه اتحاد بين الثقافات يتم الآن فعلا دون أن يلاحظ أحد.

وعيب الأرثوذكسية الروسية هو سلبيتها وركودها، وأقيم مافيه مجرد «ميل إلى التطور» (٥٨). والروس «يتأملون المطلق من خلال ضباب الأحلام» (٥٩). «والتقى في التآلية المقبل يجعل الحاضر عقيما». ويلوغ المثل الأعلى لا يكون عن طريق «الاصلاحات الجزئية والجهود المنعزلة» (٦٢)، «والروسي يريد أن يعمل دائما باسم شيء مطلق أو ارتفع إلى مستوى المطلق». فإذا ارتاب شخص روسي في المثل الأعلى المطلق، فإنه يمكن أن يهوى إلى اللامبالاة التامة بكل شيء أو إلى حالة من الحيوانية؛ «وهو خليق بأن ينتقل من الطاعة التامة للقانون إلى التمرد التام الذي لا يكبح جماحه شيء». وفي مجاهدته من أجل اللامتناهي يخشى الرجل الروسي التعريفات والحدود، ومن ثم كانت العبقرية الروسية كامنة في القدرة على التحول . transmutation

ومذهب «كارسافين» صورة من صور وحدة الوجود، فهو ينظر إلى المطلق باعتباره الوحدة الشاملة لكل شيء. ولقد أشرت في نقدي لفلسفة «فلاديمير سولوفيف» و «الآب س. بولجاكوف» إلى أن الله مبدأ يعلو على كل نسق، وأنه خلق العالم على أنه شيء خارجي عنه من الناحية الانطولوجية (الوجودية)، ولهذا لم تكن نتيجة خلقه للعالم أن أصبح كائنا محدودا، وذلك لأن علاقة الحد relation of liminting لا تكون ممكنة إلا بين أشياء متجانسة. ويقول «كارسافين» إنه إذا لم يكن الله وحدة شاملة، فمن الممكن أن يقوم إله ثان وثالث و... عاشر إلى جانبه. وهذا الاعتراض غير مقنع، فنحن نصل بالضرورة إلى تصور الله باعتباره مبدأ يعلو على كل نسق ويتحكم في وجود نسق العالم بمضمونه الفعلي والممكن. ونسق العالم مع المبدأ الذي يعلو على كل نسق - وهو الله - يضمن كل ما يدرجه «كارسافين» في تصوره عن الوحدة - الشاملة. وكما أن وحدته الشاملة فريدة، فكذلك المبدأ الذي يتجاوز كل نسق - أعني الله - مع الكون الذي هو أساسه. وحين يقول «كارسافين» إنه إلى جانب مثل هذا الله يمكن أن يوجد إله ثالث.. وعاشر، فإنني أسأله: أين يجد كونا ثانيا وثالثا... وعاشرا بحيث يرغمه ذلك على قبول وجود إله ثان وثالث وعاشر. فما من أحد يستطيع أن يدلنا على مثل تلك الأكوان، ومن ثم فإن تقبل هذه الكثرة من الآلهة تحليق جزافي للخيال.

وفيرق «كارسافين» بين مذهبه وبين وحدة الوجود بالإشارة الى نظريته في الوجود المخلوق، بيد أنه هو نفسه يقول: إن الله لا يخلق «أى شىء» إيجابى له طبيعة خاصة به. والكيان المخلوق في رأيه هو «عدم» يمنحه المطلق نفسه، ومن حيث إن هذا «العدم» يتلقى المضمون الالهى فإنه يصبح «شيئا مخلوقا»، و «ذاتا ثانية». وهذه المحاولة للهروب من وحدة الوجود غير مقنعة على الاطلاق : فليس «العدم» وعاء فارغا يمكن أن يتلقى أى شىء، أو أن يظهر من الكبرياء ما يمنعه من تقبل «امتلاء» الحياة الالهية. وهذا يفسر لماذا لم يكن المخلوق في مذهبه شخصية إذا شئنا الدقة، كما يقول «كارسافين» نفسه: فالمخلوق يتلقى مضمونه كله من الوحدة الالهية الشاملة، وهو لا يخلق شيئا هو نفسه، بحيث إن العالم المخلوق كله - في نظر «كارسافين» - عبارة عن مظهر لله - (٨٥، ١٧٥). وقد يوجد تصور المظهر الالهى في مذهب يؤمن بالالوهية أيضا، ولكنه يعنى حينئذ تحقق الله في أعماله، أى في خلقه كيانات متميزة عنه من الناحية الانطولوجية، ومع ذلك فإن وجودها يشهد على أنه موجود باعتباره خالقها. وكلمة «مظهر الله» theophany تعنى عند «كارسافين» شيئا مختلفا، هو تحقق الله في المخلوق، بمعنى أن كل المضمون الايجابى للمخلوق هو مضمون الوجود الالهى ، والمخلوق من حيث هو «شىء ما» مطابق لله من الناحية الانطولوجية، باعتبارة على الأقل جزءا من الوجود الالهى.

وحين تعرضت لمذهب الأب «س. بولجاكوف» بالنقد، ذكرت أن وحدة الوجود لا تقوم على أساس منطقى. وتوضح استحالتها المنطقية على وجه الخصوص في مذهب «كارسافين» مادام يرجع كل شىء واقعى إلى الله بطريقة مطلقة، تاركا مجرد «العدم» للمخلوق. ويفشل مذهبه - شأنه في ذلك شأن أشكال وحدة الوجود جميعا - في تفسير حرية الكيانات المخلوقة بمعنى استقلالها عن الله ، بل وتعارضها المتكبر معه. وهو يعنى بالحرية أن يكون الشىء أساس ذاته أو المكيف - لذاته Self-Conditioned. كما أن مذهبه لا يعطى إجابة شافية لأصل الشر وطبيعته. و«كارسافين» ملزم - لكى يكون متسقا مع نفسه - أن يفهم الشر ونقص المخلوق على أنهما مجرد عدم اكتمال للخير. ومثل هذا التفسير يتعارض تعارضا حادا مع الطبيعة الحقيقية للشر التى تمتلئ في أغلب الأحيان بمضمون شرير كالبغض الشخصى الذى لا يمكن أن يرد بحال من الأحوال إلى حب ناقص. فليس غريبا إذن أن ينكر «كارسافين» وجود الشيطان: فلو أنه لم يفعل ذلك، إذن لكان لزاما عليه أن يقبل أن الله يتخذ من المظاهر ما يتألف من بغضه لنفسه.

وكارسافين من أصحاب النزعة الشخصية personalist. وهو ينظر إلى كل كيان على أنه إما أن يكون شخصا بالقوة، أو شخصا بصورة جنينية (الحيوانات)، أو أن يكون شخصا بالفعل. وهو يعتقد أن الأمم والوحدات الثقافية والبشرية شخصيات متناغمة. وكل من تلك الشخصيات هو على أى حال - الوحدة الشاملة نفسها، وإن تكن «مضغوطة» في كل منها بطريقة مختلفة، وبالتالي فإننا لا نجد لديه تصورا للتفرد الفردى الحقيقى والأبدى باعتباره قيمة مطلقة: وكل تطور يتألف من أن كل كيان مخلوق يوجد بجوار الله يصبح إلها، وفي نهاية التطور «لا يوجد غير الله وحده مرة أخرى». وينبذ «كارسافين» تصور الذات باعتبارها جوهرًا فرديًا أى باعتبارها فائقة على الزمان والمكان، وبالتالي فاعلا أبديا. وليس هذا بمستغرب، لأن مثل هذا التصور يناقض واحدته المصطبغة بوحدة الوجود. وهو يريد أن يستبدل ما هو فائق على المكان والزمان بما هو مكاني كله وزماني كله، all spatial and all temporal، وهذا معناه أن العالم كله - بالنسبة إليه - يتألف من حوادث، أى من عمليات زمانية، وزمانية مكانية، وإن كان الكيان الذى بلغ المرحلة العليا من الوجود يحقق هذه العمليات في كل زمان وفي كل مكان. وليس من العسير بيان أن تصور الوجود في كل زمان وفي كل مكان لا يستطيع أن يفسر جوانب معينة من العالم، تلك الجوانب التى تتضح على ضوء الرأى القائل بأن الذات، أى الفاعل الجوهرى - فائقة على الزمان والمكان. وكل حادثة تدوم في الزمان، حتى لو كان هذا الزمان ثنائية واحدة وتحتل مكانا - حتى لو كان هذا المكان ملليمترا واحدا - يتألف من عدد لا متناه من الشذرات الخارجية بعضها عن البعض الآخر. ولا يمكن أن تكون كلا واحدا إلا على شرط أن تكون مخلوقة بواسطة فاعل فائق على الزمان والمكان يوحد بينها. بل إن إدراك عملية زمانية ما - كنغمة مثلا - على أنها شئ يحدث في الزمان، يتطلب أن تدرك في الحال - ككل واحد - وهذا ليس ممكنا إلا لأن الذات المدركة فائقة على الزمان.

وهذه الاعتراضات على بعض المواقف الرئيسية في فلسفة «كارسافين» لا تمنع المرء من أن يعلق قيمة ملحوظة على غدد من نظرياته، مثل تصوره عن التاريخ، وعن الشخصية السيمفونية، وعن العملية الالهية الانسانية، وعن التطور المستقل لكل كيان، وعن الجسم الخارجى والفردى، وماشاكل ذلك.

الفصل التاسع عشر

دراسات في المنطق

إذا وضعنا في اعتبارنا الوقت القصير نسبيا الذي بدأت تتطور فيه الفلسفة الروسية: كان لزاما علينا أن نعترف بأن قدرا كبيرا من العمل قد تم في ميدان المنطق. ويعد كتاب «كارينسكى، Karinsky «تصنيف النتائج» معالجة لمنطق العلاقات ونظرية للاستدلالات اللاقياسية. nonsyllogistic inferences. ويمكن أن يقال عن كتاب فيدينسكى «المنطق باعتباره جزءا من نظرية المعرفة، إنه مثل كلاسي لنسق في المنطق يستلهم روح فلسفة «كانت، النقدية. وكتاب «لوسكى» «المنطق» عبارة عن نظرية في الاستدلال وضعت بروح النزعة «المفهومية» comprehensivism في مقابل نظريات الماصدق existential. ولقد ذكرنا هذا كله آنفا، وينبغي الآن أن يقال شيء عن مؤلفات بوفارينين Povarin ون. أ. فاسيلييف N.A. Vassilyev.

وقد عرض «س.أ. بوفارينين» - وهو محاضر بجامعة بتروجراد^(١) - مذهب في المنطق في كتابين: «منطق العلاقات» و «المنطق» (طبع هذان الكتابان في حوليات كلية الآداب بجامعة بتروجراد سنة ١٩١٥). ويوجه «بوفارينين» في هذين الكتابين نصيبا أكبر من الاهتمام الذي يوجهه «كارينسكى» إلى الاستدلالات اللاقياسية. وتقوم نظريته على هذه الفكرة: وهى أن الأحكام تعبيرات عن علاقات كثيرة متباينة بين الأشياء، مثل علاقة السببية والمساواة واللامساواة، والتعاقب، والمعية... إلخ. ويقول: إن الحكم فكرة عن «شيئين يرتبطان بعلاقة ما» وعلى أساس هذا التفسير يصبح تصور الإثبات أو النفي تصورا ثانوى الأهمية، بينما ترتبط الدلالة الأولى بالعلاقة بين شيئين ويصوغ «بوفارينين» - مبتدئا من هذه النظرية - مذهب في تصنيف الاستدلالات.

ويناقش الأستاذ «لابشين» Lapshin مؤلفات «بوفارينين» في بحث مطول تحت عنوان: «دراسات في نظرية المعرفة» (في حوليات كلية الآداب بجامعة بتروجراد سنة ١٩١٧)، ويتضمن البحث معلومات شائقة عن تاريخ المنطق، وخاصة منطق العلاقات. ويلاحظ «لابشين» الارتباط القائم بين نظرية «بوفارينين» والمنطق الرمزي.

(١) أعيدت تسمية مدينة سان بطرسبرج خلال الحرب العالمية الأولى، باسم بتروجراد.

أمّا «نيقولاى الكسندروفيتش فاسيليف Nicolay Alexandrovich Vassilyev ابن الاستاذ فاسيليف الذى شغل كرسى الرياضيات بجامعة قازان - فقد كان محاضرا بتلك الجامعة. وفي مقاله تحت عنوان: «المنطق المتخيل (غير الأرسطى)^(٢)» يضع أسس مذهب جديد فى المنطق.

ويقول «فاسيليف»: «إن منطقنا الأرسطى ماهو إلا نسق واحد من نسقات عديدة ممكنة من المنطق». وكما ابتكر «لوياشفسكى» Lobachevsky نسقا لاقليديا من الهندسة يخلو من بديهية الخطين المتوازيين، فكذلك نستطيع أن نفكر فى منطق لا أرسطى يخلو من قانون التناقض. وقد يخدم مثل هذا المنطق أغراض المعرفة فى عالم مختلف عن عالمنا. «يعبر قانون التناقض عن تنافر الاثبات والانكار (النفى). فالشئ الأحمر ليس أزرقا لأن الأحمر يتنافر مع الأزرق» (٢١٢). «والتنافر هو الأساس المنطقى الوحيد للنفى» (٢١٤). وهذا يقتضى أن امكانية قيام منطق لأرسطى يمكن أن نبرهن عليها على أساس من نظرية المعرفة على الوجه التالى: نحن نعرف التنافر عن طريق الخبرة. ومن ثم فإن قانون التناقض فى المنطق الأرسطى «قانون تجريبيى واقعى» وهو واقعى لأنه يشير «لا إلى أفكار، بل إلى الواقع، ولا يشير إلى أحكام، بل إلى أشياء». وعلى هذا فإن المنطق الأرسطى ليس صوريا بحتا. فقوانين الفكر الصورية تهتم بالفكر وحده، ولا تهتم بالواقع، وتهتم بالأحكام لا بالأشياء» (٢٢١). «ولكن إذا كان قانون التناقض قانونا واقعيا وتجريبيا، فإننا نستطيع أن نستغنى عنه حين نفكر، وحينئذ سوف نصل إلى منطق خيالى». وهذا المنطق ينكر القانون الأنطولوجى (الوجودى) الذى لا يوجد - طبقا له - تناقض فى الأشياء، ولكنه يحتفظ بالقانون الصورى القائل إنه «ينبغى ألا تكون الأحكام متناقضة أحدها مع الآخر». «وتشييد منطق يخلو من قانون التناقض الأنطولوجى معناه تشييد منطق يخلو من النفى بمعنى التنافر كما نفهمه. ومن الممكن أن تلتقى فى موضوع ما بأسس تصلح لحكم إيجابى وحكم سلبى فى الوقت نفسه» (٢١٦). وفى هذه الحالة قد يكون من الضرورى إدراك إمكانية الأحكام المعبرة عن التناقض القائم فى الموضوع، أى أن نقول: إن س هى «أ» وليست هى «أ» فى الوقت نفسه. ويسمى «فاسيليف» مثل هذه الأحكام أحكاما «محايدة» neutral. وهكذا يمكن تقسيم أحكام منطقة التخيل من حيث الكيف إلى أنواع ثلاثة: إيجابى وسلبى ومحايد.

ويمضى «فاسيليف» ليعين أنه من الممكن فى منطق الذى ينكر قانون التناقض

(٢) مجلة وزارة التربية، أغسطس ١٩١٢.

الأنطولوجى (الوجودى) - تطوير نظرية فى القياس. ويبين كيف يمكن فى حالة الشكل الأول للقياس - أن تختلف نظريته عن المنطق التقليدى.

ويقارن فاسيلييف خصائص المنطق اللاأرسطى بخصائص الهندسة اللاإقليدية. وقد قدم علماء الرياضة تفسيراً واقعياً للهندسة، ويحاول بطريقة مماثلة أن يبين أننا «لو أعطى لنا ترتيب معين للعالم أو لملكتنا فى الإدراك، لكان لزاماً على المنطق أن يكون لأرسطياً». ويقول: الاحساسات - فى عالمنا - إيجابية كلها. «والاحساسات التى ترجع إلى أسباب سلبية إيجابية أيضاً: فالسكون والظلمة والثبات ليست أقل إيجابية من الصوت والضوء والحركة. ولا تصير الظلمة سلباً للضوء إلا بطريقة ثانوية من حيث إنها لا تتفق معه. ومن ثم، فإن السلبية شئ خارجى عن الاحساسات، شئ يضاف إليها إذا نظر إليها فى علاقتها مع إحساسات أخرى. بيد أننا نستطيع أن نتصور عالماً من الاحساسات السلبية، لا «أ» خالصة. ومثل هذا السلب يكون مطلقاً فى مقابل سلبنا النسبى. ومن المتصور فى مثل هذا العالم «أن شيئاً» «س» يمكن أن يعطينا فى وقت واحد بعينه إحساسات إيجابية «أ» وسلبية لا - «أ» معاً. وعلينا حينئذ أن نكون حكماً محايداً «س» هى أ وليست أ فى وقت واحد بعينه» (٢٣٨).

ويتوسع «ن.أ. فاسيلييف» فى نظرية عن امكان قيام منطق لأرسطى فى ذكاء واتساق، بيد أن هذه النظرية قائمة على خطأ. ويشرح «لوسكى» فى كتابه «المنطق» أن قانون التناقض ليس بالتأكيد تعبيراً عن تناقض أية صفتين كالأحمر والأزرق مثلاً، إذ إنه يعبر عن شئ أكثر جوهرية ألا وهو أن «الأحمر ليس لا - أحمر» أو «أن الأحمر من حيث أنه أحمر ليس هو اختفاء الأحمر». فإذا فهمنا قانون التناقض على هذا النحو كان هذا القانون قانوناً أنطولوجياً نكتشفه عن طريق الحدس العقلى، ولا سبيل إلى انتهاكه على الإطلاق. وحين يتقبل «لوسكى» هذا التفسير يبين أن جميع المحاولات التى بذلت لإثبات إمكانية انتهاك قانون التناقض والتى قام بها على سبيل المثال: «هيجل» و«س.ل. فرانك» و«فيدنسكى» Vvedensky «ولابشين» Lapshin والماديون الجدليون، محاولات باطلة.

الفصل العشرون

المثالية المتعالية – المنطقية في روسيا

وناقدها ف. إرن V. Ern

١ – ممثلو المثالية المتعالية – المنطقية

حافظ معظم الفلاسفة الروس – أيا كانت أصالة تفكيرهم – خلال القرن التاسع عشر، على اتصالهم بالفلسفة الألمانية بعد «كانت». وكان هذا الاتصال العقلي أوثق على وجه الخصوص في القرن العشرين، إذ اشتغل عدد من الشبان الروس في ألمانيا في الحلقات الدراسية التي كان يعقدها الأساتذة: فندلباند Windelband وريكرت Rickert وهرمان كوهن Hermann Cohen وناطورب Natorp وهوسرل Husserl، وهم من الممثلين البارزين لذلك الشكل من الكانتية الجديدة neo-Kantianism الذي يمكن أن يسمى المثالية المتعالية المنطقية. وأهم أنصار هذه النظرية من الروس: س. هسن s. Hessen، وج. د. جيرفتش Gurvich، وف. ستيبون F. Stepun، وف. سيزيمان V. Sezeman، وب. ياكوفنكو B. Yakovenko، وج. لانز Lanz، وف. سافالسكي V. Savalsky، ود. ف. بولدريف Boldyrev، وج. شبت G. Shpet. وحين عاد هؤلاء الشبان إلى روسيا أنشأوا عام ١٩١٠ القسم الروسي في الصحيفة العالمية «لوغوس» Logos تحت رئاسة تحرير: «هسن» و«ستيبون» و«ياكوفنكو».

وقد قامت المثالية المتعالية المنطقية في ألمانيا على أساس من الكانتية الجديدة، وهي تعديل أساسي جدًا لنظرية «كانت» في المعرفة. وهذه النزعة تشبه نظرية «كانت» من حيث إنها تؤكد هي أيضا أن موضوعات المعرفة جميعا هي موضوعات للوعي تبنيها عملية الإدراك نفسها. وهي كنظرية «كانت» أيضا شكل من أشكال المثالية الاستمولوجية. غير أن الفلاسفة المذكورين يخالفون «كانت» في اعتقادهم بأن الذات العارفة ليست هي الذات الفردية الانسانية، وإنما هي ذات أعلى من الفردية superindividual. ويفسرون في الوقت نفسه الشروط المنطقية للمعرفة على أنها لا هي بالعقلية ولا بالمادية، وإنما تنتمي إلى مجال الوجود المثالي الذي اكتشفه «أفلاطون» لأول مرة. ومع ذلك فإنهم يختلفون عن «أفلاطون» في أنهم ينظرون إلى الوجود المثالي لا على أنه واقع ميتافيزيقي بل على أنه مجرد شرط منطقي للمعرفة. ولهذا السبب كان خير ما نصفهم به هو أنهم أصحاب النزعة المثالية المتعالية المنطقية.

ويناقش «لوسكى» في كتابه «مدخل إلى الفلسفة» (الجزء الأول تحت عنوان: مدخل إلى نظرية المعرفة) يناقش الاختلاف بين نظريتهم ونظرية «كانت» مناقشة كاملة. ويقدم لنا «لوسكى» في هذا الكتاب نسختين من نظرية «كانت» النقدية، واضعاً نصب عينيه تفسيرات «نقد العقل الخالص» بروح النزعتين النفسية والظاهرية من ناحية، وتفسيرات المنطق المتعالى من ناحية أخرى. ويهدف «لوسكى» إلى أن يبين أن التفسير الأول وحده هو الذى يعطى فكرة صحيحة عن نظرية «كانت» في المعرفة، بينما التفسير المتعالى المنطقى الذى يحرر «نقد العقل الخالص» من كل نزعة نفسية وظاهرية - كما فعل «كوهن» في كتابه «نظرية كانت في المعرفة» - تعديل عميق للكانتية.

ولقد كانت المثالية المتعالية المنطقية تطورا للكانتية الجديدة ينحو إلى تقريب نظرية المعرفة من علم الوجود (الأنطولوجيا)، ويفضى بهذا في النهاية إلى إحياء الميتافيزيقا. ويمكن أن تجد تأملات قيمة عن هذه المرحلة من الانتقال التى نطلق عليها اسم المثالية المتعالية المنطقية في مقال «س. أ. الكسييف» (أسكولدوف) «الازمة الباطنية للمثالية المتعالية» في مجلة Voprosi filosofii عدد ١٢٥، ١٩١٥، ومقال س. ل. فرانك «أزمة الفلسفة الحديثة» في مجلة Russkaya Mysl عدد سبتمبر سنة ١٩١٧.

وكان هذا التطور نفسه يجرى في المثالية المتعالية المنطقية الروسية كما أشار إلى ذلك «س. هسن» S. Hessen أحد ممثليها في مقاله تحت عنوان Nejnovejsi ruská filosofie في المجلة التشيكية Ruch filosofický العدد ١ لسنة ١٩٢٣.

ولقد كان الشباب الروس الذين يدرسون الفلسفة في ألمانيا على اتصال نشط بأساتذتهم وبالطلبة الألمان على السواء، وكانوا ينقلون إليهم المعلومات عن الفلسفة الروسية. وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفلسفة الألمانية لم تؤثر على الفلسفة الروسية فحسب، بل إن النزعة الأنطولوجية الروسية والنزعة الحدسية قد شرعتا في التأثير على الفلسفة الألمانية أيضا. ومن المرجح أن هذا هو مصدر «الحدسية العاطفية» في نظرية القيم عند «م. شيلر» M. Scheler. ومن العسير تقدير هذا النوع من التأثير بأى لون من ألوان اليقين، ولكن لا شك في أن الممثلين الروس للمثالية المتعالية المنطقية قد تأثروا بالنزعة الحدسية الروسية وبالواقعية المثالية، وهذا لا يمكن أن نلمسه من المقارنة بين كتاباتهم المبكرة والمتأخرة، فإنهم في انتقالهم من مشكلات نظرية المعرفة إلى مشكلات نظرية القيم axiology والأخلاق والفلسفة

الاجتماعية واجهوا أكثر فأكثر مسألة معرفة الواقع الحى التى نوقشت فى ميتافيزيقا الواقعية المثالية العينية. ولقد كان على الفلسفة منذ عهد «كانت» أن تواجه الاختيار الآتى: فإما أن هناك الحدس باعتباره التأمل المباشر للشيء فى ذاته، وعندئذ تكون الميتافيزيقا ممكنة، أو أنه لا يوجد حدس - كما يعتقد «كانت» - ومن ثم فإن الميتافيزيقا باعتبارها علما مستحيلة، كما يقول «كانت» - وما أن شعر أصحاب النزعة المثالية المنطقية من الروس بحاجتهم إلى الميتافيزيقا حتى توسعوا فى ميلهم إلى النزعة الحدسية. فوضع بعضهم النظرية القائلة بأن هناك صنوفا كثيرة من المعرفة والخبرة، واعترف البعض الآخر بوجود حدس عملى ونظرى على السواء. وهذا التغيير فى وجهة النظر يتضح على وجه الخصوص فى مؤلفات «س. هسن» و«ج. د. سيزيمان» و«ف. ستبيون» و«ب. ياكوفنكو».

وقد تلقى «سرجى يوسيفتش هسن» (١٨٨٧ - ١٩٥٠) تعليمه الفلسفى فى ألمانيا، وكان فى البداية مؤيدا للنزعة «ريكرت» النقدية المعيارية normative criticism. وكانت الرسالة التى تقدم بها للدكتوراه عنوانها: Ueber individuelle Kausalität^(٣)، وقد عالج فيها مشكلة السببية الفردية على أساس التفرقة بين العلوم العقلية ideographic والعلوم الالهية nomothetic. وعين عقب عودته إلى روسيا أستاذا للفلسفة فى تومسك، وعقب الثورة عين أستاذا فى وارسو ولودز.

ومؤلفات س. هسن الرئيسية هى: «فلسفة العقاب» (فى مجلة لوغوس، ١٩١٢ - ١٩١٣)، «أسس علم التربية»، ١٩٢٤؛ «مشكلة الاشتراكية الدستورية» (فى مجلة Sovremenniya Zapiski، ١٩٢٤ - ١٩٢٨؛ «مأساة الخير فى الاخوة كارامازوف» (فى مجلة Sovremenniya Zapiski، ١٩٢٨).

ويقول «هسن» فى بحثه لمشكلة العقاب: «الجريمة من جانبها الشكلى هى انتهاك للقانون على يد شخص مسئول». والجريمة نذير بالتنافر بين القانونية والحياة. وحين يكون القانون عادلا، وينبغى أن يقام، فإن العدالة التى عانت من الاعتداء عليه تعود إلى الاستقرار حين يؤكّد المعيار القانونى بإدانة الجريمة. وهذا هو «الشكل» الخالص للعقوبة. «وككل نشاط قصد به إرساء العدالة فى المجتمع، فإن العقاب يخدم القانون، وبالتالي، المجرم نفسه الذى عوقب باعتباره مواطنا له حقوق قانونية. ويوقع عليه العقاب لمصلحته الخاصة، فلأنه يملك تلك الحقوق، يحرص على إرساء العدالة حرص قضاته على ذلك». والقاعدة هى أن «مادة» العقوبة تضاف إلى «شكلها» أى

(٣) ومعناه «عبر السببية الفردية».

أن المجرم يحرم من بعض الحقوق العينية كحق الملكية أو حرية الحركة... إلخ.

أما المسألة الخاصة: «ما هي الحقوق التي ينبغي أن تنتزع بالضبط في كل حالة معينة، فإن هذا ما يتحدد تماما طبقا لقوة الاعتبارات المادية. ويتحدد القرار بالرجوع إلى أغراض خارجية كالدفء عن الدولة والمجتمع ضد الأفراد الخطرين وكالتخويف والاصلاح.. إلخ»، ويجب أن نضع في اعتبارنا أيضا الوسائل التي تملكها الدولة تحت تصرفها، وكذلك فردية الأشخاص المعنويين الماديين العينييين الذين يقتربون الجريمة.

وإستنادا على قوة تعريف العقوبة بأنها فعل من أفعال العدالة القانونية، يحدد «هسن» حدما الأدنى والأعلى، والاعتداء على الحد الأعلى معناه التخلي عن مجال القانون، وجعل العقوبة عملا من أعمال الانتقام، وإجراء للسلامة العامة، لا عملا من أعمال العدالة. والحد الأدنى للعقوبة هو إعلان الحكم إعلانا عاما. والحد الأعلى هو «حرمان المجرم من جميع الحقوق ما عدا حق واحد يسمح له بأن ينظر إليه على أنه فرد له حقوق». ومن ثم فإن الحرمان انتام من الحقوق أو «الخراج من نطاق القانون outlawry أو «تعريض المجرم للتجريد من كافة حقوقه» لا يعد من أفعال العدالة القانونية. وبالمثل، فإنه مهما قد يبدو في بعض الأحيان أنه من الحكمة إعدام شخص ما من وجهة نظر الدولة، فيجب أن نعرف معرفة قاطعة أن عقوبة الإعدام تتعارض مع تصور العدالة القانونية. وعقوبة الموت تحطم موضوع الحقوق ولا تعود العقوبة تعبيرا عن العدالة. «أو الأخرى أن الذي يتحطم ليس هو موضوع الحقوق (فإنه - ككل ماله دلالة - غير قابل للتحطيم) وإنما الذي يتحطم هو إمكانية تحقيقه» (٢٢٨).

ويعرض «هسن» في كتابه «أسس التربية» الأسس الفلسفية لمشكلة التربية والتنشئة، مستخدما المنهج الديالكتيكي استخدما ذكيا. وغرض التعليم في رأيه هو أن نضع شخصا ما على اتصال بالقيم الثقافية في العلم والفن والأخلاق والقانون والاقتصاد، وأن نجعل من الانسان الذي يعيش على الفطرة إنسانا مثقفا. ويختتم كتابه بهذه الكلمات: «التغلب على الماضي عن طريق ربطه بالأبدى الذي يؤلف معناه الحقيقي.. هذا هو الهدف الحقيقي للتربية» (٣٦٨).

ويقرب «هسن» في معالجته لمشكلات الأخلاق والفلسفة الاجتماعية من النزعة الحدسية، شأنه في ذلك شأن «ج.د. جيرفيتش»، ويسعى إلى توسيعها بتصوره عن الحدس النزوعي العملي practical conative intuition الذي يسميه «الرؤية الارادية». Willensschau volitional vision. وفي كتاباته عن هذا الموضوع يقترب أكثر فأكثر

من الروح العامة للواقعية المثالية العينية الروسية. ويمكن أن يرى هذا مثلاً في مقاله «مأساة الخير في الاخوة كارامازوف لدوستوفسكى». فالاخوة الثلاثة: «ديمترى» و«إيفان» و«أليوشا» - وفقاً لتفسيره - ما هم إلا تجسيدات لمراحل الخير الثلاثة ولغوايات الشر الثلاث المقابلة، أما الشر نفسه - الذى يمثل «سمردياكوف» فإنه يقوم بدور الخادم لصور الخير الثلاث المنحرفة. ويرمز «ديمترى كارامازوف» «للأساس الطبيعى للأخلاقية» كما تعبر عنها المشاعر شبه الغريزية من خجل وشفقة وتبجيل (نظرية سولوفيف). أما «إيفان» فيمثل الخير الذى أصبح موضوعاً للتأمل والذى يبحث عن معنى معقول للحياة. إنه الخير الكانتى المستقل بذاته autonomous الذى يتألف من الأداء الحر للواجب الذى يخلو من الحب. أما الدرجة العليا من الخير - الخير باعتباره محبة - فتتجسد فى «أليوشا» الذى يحب كل كائن حى فى اكتماله الفردى - «بلا مقابل» - وهو فى كل لحظة يشارك مشاركة خلاقة فى حياة غيره من الناس. وينظر هسن إلى الأب «زوسىما» Zossima على أنه ممثل الحياة المقدسة التى تعلو على ما هو أخلاقى.

ويفسر فكرة الأب زوسىما من أن «كل شخص مسئول عن كل شخص آخر» على أنها علامة على أن ملكوت الله، والمبدأ الذى يضرب فيه بجذوره، يتعالىان على التعارض القائم بين الخير والشر. فالأب «زوسىما» يقف - فى رأيه - فوق المجال الأخلاقى، بينما يقف «فيودور بافلوفتش كارامازوف» تحت ذلك المجال.

وكتاب «هسن» الضخم «مشكلة الاشتراكية الدستورية» جدير بالاعتبار كمحاولة لاعطاء توليف (تركيب) synthesis من الجوانب القيمة فى البنية الفردية للمجتمع ومن الجوانب القيمة للمثل الاشتراكى الأعلى. ويجتهد «هسن» فى بيان أن مثل هذا الاتجاه فى التطور سيؤدى لا إلى مجرد الابقاء فحسب، بل إلى إضفاء تعبير أكثر كمالاً على قيم الدين والقومية والدولة والعدالة القانونية والحرية، بل على الملكية الخاصة أيضاً.

وكان «جورج دافيدوفتش جيرفيتش» (المولود سنة ١٨٩٤) من أنصار المثالية المتعالية المنطقية فى شبابه. وقد ترك روسيا عقب الثورة البلشفية، واشتغل أستاذاً للفلسفة بجامعة استراسبورج، وهو يعيش الآن فى باريس ويعمل فى ميدان علم الاجتماع. ومؤلفات «جيرفيتش» الرئيسية هى: «مذهب «فشته» فى الأخلاق العينية» Fichtes System der Konkreten Ethik ١٩٢٤؛ «الاشتراكية والملكية» (فى مجلة Sovremenniya Zapiski ١٩٢٨)؛ «فكرة الحق الاجتماعى»، ١٩٣٢ «العصر الحاضر

وفكرة الحق الاجتماعي»، ١٩٣١ «الأخلاق النظرية وعلم العادات».

وقد تأثر «ج.د. جيرفتش» مثل «س. هسن» بالنزعة الحدسية وبالواقعية المثالية العينية. وهو يعتقد بوجود الحدس العملي الذي يسميه «الرؤية الإرادية» والحدس الإرادي «L'intuition volitive». وقد قام بمحاولة أصيلة لوضع تصور عن نوع خاص من الملكية يصفه بأنه «الملكية المشاعية» soborny property وهو يطلق هذه العبارة على الملك الذي ينتمى إلى جماعة من الأعضاء بحيث إن الجماعة ككل، وكل عضو مشارك فيها هو صاحب الملك، وكل عضو - مشارك (أو عدد من الأعضاء معا) - قد ضمن لنفسه - كملك ثابت - جزءا مثاليا معينا من موضوع الملكية، وله الحق في المطالبة بتعويض عنه إذا ترك الجماعة، وهذا أمر له الحرية في أن يفعله. ولما كانت الجماعة كلها صاحبة الملك شأنها في ذلك شأن كل عضو مشارك، فإن الملكية تبقى دائما في أيدي الجماعة، والعضو الفرد - حين يترك الجماعة - يتلقى من المال ما يعادل جزءه فحسب».

وكان «فاسيلي إميليفتش سيزيمان» (المولود سنة ١٨٨٤) أستاذا للفلسفة بجامعة «كوفنو» Kovno بليتوانيا، وهو الآن أستاذا للفلسفة بجامعة فيلنا.

ومؤلفاته الرئيسية هي: «الأفلاطونية وأفلوطين والروح الحديثة»، لوغوس، ١٩٢٥؛ و«في مشكلة المعرفة الخالصة» مجلة الدليل الفلسفي سنة ١٩٢٧؛ و«المعرفة فوق الموضوعية والمعرفة اللا موضوعية»؛ و«شرح جماعة الفيلولوجيين» ١٩٢٧، (الكتاب الثاني)؛ «مباحث في مشكلة المعرفة ما هو عقلي، منطقي» (مجلة إيرانوس، جامعة كفنو، ١٩٢٧ Lib II مباحث الجمعية الفلسفية في لتوانيا سنة ١٩٣٠؛ «القوانين المنطقية والوجود» سنة ١٩٣٢.

ويفرق «ف. سيزيمان» - أثناء وضعه لنظرية. أنواع الخبرة المختلفة - يفرق بين المعرفة الموضوعية Erkenntnis وبين العرفان اللا موضوعي «Wissen». ففي المعرفة الموضوعية ثمة تعارض بين الذات والموضوع، ثمة مسافة بين العارف والمعروف، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بإزاحة العناصر الذاتية جميعا عن الواقع الذي ندركه، وتعتبر الصياغة المنطقية التي تؤدي إلى الاحالة الموضوعية (Vergegenständlichung) عن مضمون المعرفة بواسطة تصور عقلي وتميل - إن صح هذا التعبير - إلى التحجر في صورتها اللفظية أي تميل إلى إتخاذ طابع الشيئية: فالاحالة الموضوعية تنحل إلى «تجريدات مؤقتة» hypostacising abstractions. ويمكن أن نجد صورة

نموذجية للمعرفة الموضوعية في العالم الطبيعي. أما العرفان اللا موضوعي بالحقائق الروحية - أى بالخبرة الأخلاقية والدينية والجمالية، فإنه ذو طبيعة مختلفة؛ إذ لا يوجد فيه ثمة انفصال بين الذات والموضوع: إذ تشارك الذات في الواقع الذى تدركه، وترتبط مضامين التجربة المعطاة إرتباطا حتميا بالوعى الذاتى، ومعرفة - الذات. ومثل هذا العرفان بالتجارب «في صورتها الأولية لا يمكن أن يصير معرفة تصاغ بواسطة تصورات عقلية».

ويشمل العرفان اللاموضوعي - وفقا لسيزيمان - مجال الذاتى كله - أى الذات نفسها وكل مناشطها العقلية والروحية الحية، كما يشمل أيضا كل نشاط يبذله الآخرون، وكل ظواهر الواقع الخلاقة الحية. وللمعرفة الموضوعية بواسطة التصورات طابع كلى، ولكنها تنعزل عن الواقع، وتجعله يمر بتشويه في المنظور perspectival distortion. أما العرفان اللا موضوعي فينغمس - على العكس من ذلك - في الواقع، ولكنه ليس كليا. وليس من المستطاع بلوغ المثل الأعلى للمعرفة إلا في وعى - ذاتى مطلق، لا يعلو فيه الموضوع على الذات، ويتكشف فيه الواقع مباشرة بكل تمامه. وهذا المثل الأعلى متعذر علينا نحن المخلوقات الفانية، ولا يمكن أن ينفعنا وعينا - الذاتى المحدود إلا كأساس ونقطة بداية لمعرفة وجود العالم (Dasein) غير أننا لكى نعرف طريقة وجوده (Sosein) نجد أنفسنا مرغمين على إحالة معطيات التجربة إحالة موضوعية. والفلسفة التى تكتشف عن طريق الوعى الذاتى عيوب هذه المعرفة المنطقية تدفعنا مرة أخرى إلى أن نتجاوزها وأن نقيم وجهات نظر جديدة لا موضوعية. وعلى هذا النحو نتقدم نحو المثل الأعلى للمعرفة المطلقة.

ونجد نقدا «للرؤية الارادية» ونظريات «سيزيمان» في مقالتي «لوسكى»: - «الأخلاق العينية عند فشته في ضوء النزعة المتعالية الحديثة» (مجلة «لوغوس») و «النظرة العقلية بوصفها منهجا فلسفيا» (في مجلة الفكرة الروسية) عدد ١ سنة ١٩٢٩.

ولد «فيودور آفجستوفيتش ستبيون» عام ١٨٨٤، وغادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وكان أستاذا بمعهد درسدن للعلوم التطبيقية. ومؤلفاته الرئيسية هى: «مأساة الابداع»، مجلة لوغوس ١٩١٠؛ «مأساة الوعى الصوفى»، نفس المجلة. ١٩١١؛ «الحياة والابداع»، ١٩٢٣، «مشكلات المسرح الأساسية»، برلين، سولفو، ١٩٢٣.

وقد وضع ستبيون، شأنه في ذلك شأن سيزيمان، نظرية خاصة به عن التقدم نحو المثل الأعلى للمعرفة المطلقة وذلك بالتمييز بين نمطين من التجربة: تجارب الابداع،

وتجارب الحياة، والتجارب الأولى تخضع للثنائية التى تتسم بها علاقة الذات بالموضوع، بينما يتم التعبير عن الحياة بفكرة الوحدة الشاملة الايجابية. وتتميز عملية المدنية بالصراع بين جهود الروح الاخلاقية التى تتصف بالثنائية، وبالتطلع إلى إعادة اكتشاف الوحدة الأولى للحياة.

وعاش «بوريس فالنتينوفتش ياكوفنكو» (١٨٨٤ - ١٩٤٩) فى إيطاليا أثناء الحرب العالمية الأولى والثورة، ثم استقر به المقام بعد ذلك فى براج. وفى ١٩٢٩ - ١٩٣٨ أشرف على تحرير مجلة Der Russische Gedanke، ثم أشرف بعد ذلك من حين إلى حين على تحرير مجلدات من «المكتبة العالمية للفلسفة» Bibliothèque Internationale de Philosophie.

ومؤلفات «ياكوفنكو» الرئيسية هى: «ما الفلسفة؟ مدخل إلى المذهب المتعالى» (لونغوس) ١٩١١؛ «المذهب المتعالى الباطن، ومذهب الباطنية المتعالية والنزعة الثنائية بوجه عام» نفس المجلة، ١٩١٢؛ «جوهر النزعة التعددية»، ١٩٢٨ و «الأفكار السابقة الأساسية فى الفكر الانسانى» (فى مجلة الفكرة الروسية سنة ١٩٢٩) و «نقد النزعة النفسانية» نقد الواقعية المثالية الحدسية، من مؤلفات الجامعة الشعبية الروسية فى براج، الجزء الثانى، ١٩٢٩، Dejiny Ruske Filosofie. Praha 1939.

ومعالجة «ياكوفنكو» للنزعة الأنطولوجية ontologism تختلف عن معالجة «سيزيمان» و «ستبيون». فهدفه هو التخلص عن طريق التحليل النقدى من شبكة التخطيط القطعى (الدجماتيقى) والتصورات السابقة التى تغلف الواقع فى الحياة العملية، وفى الادراك الحسى، وفى التفكير الافتراضى العلمى، وفى الايمان «الدينى».... إلخ، والارتقاء إلى حدس «يوجد فيه الكل المتعدد المطلق كما هو فعلا فى ذاته». ويسمى «ياكوفنكو» فلسفته «بالحدسية النقدية» أو «المتعالية». كما يدعوها أيضا باسم «الاطلاقية الفلسفية» لتمييزها عن كل نزعة نسبية ولا أدريّة. وقد نشر كتاب «ياكوفنكو» الشامل «تاريخ الفلسفة الروسية» باللغة التشيكية فى براج.

وكان «جوستاف جوستافوفتش شبت» (المولود ١٨٧٩) أستاذا للفلسفة بجامعة موسكو. ومؤلفاته الرئيسية هى: «الظاهر والمعنى»، ١٩١٤؛ «التاريخ باعتباره مشكلة من مشكلات المنطق»، ١٩١٦؛ «مقطوعات جمالية»، ١٩٢٢؛ «مقال عن تطور الفلسفة الروسية» ج ١، ١٩٢٢؛ «مدخل إلى علم نفس الأجناس»، ١٩٢٧.

ويعتق «شبت» فى كتابه: «الظاهر والمعنى» نظريات «هوسرل». وكان «شبت» أول

من كتب كتابا قيما مفصلا عن تاريخ الفلسفة الروسية، غير أن موقف الاحتقار الذي يتخذه من بدايات هذه الفلسفة يترك في النفس انطباعا بغیضا. ولم ينشر من هذا الكتاب غير الجزء الأول، أما الجزء الثاني فقد منعت نشره الحكومة السوفيتية.

غادر «هنريتش ارنستوفتش لانز» (المتوفى سنة ١٩٤٦) روسيا عقب الثورة البلشفية، وكان أستاذا بجامعة ستانفورد في الولايات المتحدة الأمريكية. وألف كتابا تحت عنوان «مشكلة الموضوعية في المنطق الحديث» عام ١٩١٢، وكتب مقالا بعنوان «النزعة المتعالية النظرية عند أفلوطين» في «مجلة وزارة التربية العامة عدد ١ سنة ١٩١٤».

وترك «ليونيد يفجينيفتش جبريلوفتش» (المولود سنة ١٨٧٨) روسيا أثر الثورة الروسية، وهو يقيم الآن في نيويورك. وقد نشر «جبريلوفتش» بالإضافة إلى المقالات العديدة التي تتناول مشكلات ثقافية متباينة، وتتعرض للنقد الأدبي والسياسة... إلخ. نشر مقالين تتناولان موضوعات فلسفية بحثة وهما: «تصور الحقيقة وتصور اليقين في نظرية المعرفة» في مجلة مشكلات الفلسفة وعلم النفس - Voprosi filosofii i psichologii العدد الرابع، ١٩٠٨، و«في معنى التصورات الأولية وماهيتها» (أرشيف المذاهب الفلسفية ج ١٥، ص ٤، سنة ١٩١٠).

والفعل الإدراكي - الذي يعد نقطة البداية في المعرفة، والذي يستبعد كل شك وفقا «لجبريلوفتش» - ما هو إلا تقرير عن «التجارب الفعلية». والتعبير اللفظي عن هذه التجارب مثل: «أنا أشعر بالدفء» أو «هذه الدائرة صفراء» يتخذ صورة الحكم، وإن لم يكن في الحقيقة حكما بل تقريرا عن «معطية فعلية» (٤٦٦، ٤٦٨). ويميز «جبريلوفتش» في فحصه لشروط التعيين بالنسبة للأحكام التي تطلق على تجارب غير حاضرة - يميز بين «شروط العينية» و«شروط الواقع». وشرط العينية هو أن العكس لا يمكن أن تتمثله حتى في الخيال، مثل مربع بأضلاع غير مستقيمة. ويتم التعبير عن هذه الشروط في أحكام الرياضة البحتة والهندسة. أما يقين الأحكام التي يمكن أن تتمثل أضعادها، فإنه يتوقف على شروط «الشيئية والموضوعية أو الواقع»، وينبغي ألا تتناقض هذه الأحكام مع مبدأ السببية.

ومقالة «جبريلوفتش» مقدمة لكتاب اعتزم أن يجعله بحثا في الحقيقة والعينية والواقع، ولكنه لم ينشر أبدا.

٢ - نزعة «شستوف» اللاعقلية

هاجر «لف شستوف» Lev Shestov (١٨٦٦ - ١٩٣٨) - واسمه الحقيقي سفارتسمان Schwarzman - من «كييف» عقب الثورة البلشفية، وأقام في باريس. ومؤلفات «شستوف» الرئيسية هي: «دوستوفسكى ونيشيه»، ١٩٠٣، «تأليه الأساسية» Apotheosis of groundlessness، ١٩٠٥؛ «فكرة الخير عند تولستوى ونيشيه»، ١٩٠٧، «قوة المفاتيح» Potestas clavium، ١٩٢٣؛ «ليلة جستمانى»، ١٩٢٥؛ «عن موازين أيوب»، ١٩٢٩؛ «أثينا وبيت المقدس» ١٩٣٨. وانظر ن. لوسكى، «فلسفة شستوف» في مجلة Russkiya Zapiski ١٩٣٩.

والنزعة الشكية المتطرفة التى يبديها «شستوف» فى مؤلفاته منذ البداية مصدرها المثل الأعلى للمعرفة المطلقة الفائقة على المنطق التى لا سبيل إلى تحقيقها. وفى كتابه: «تأليه الأساسية» يفند «شستوف» النظريات العلمية والفلسفية التى يناقض بعضها البعض الآخر، تاركا القارئ معلقا فى الفراغ. وفى كتابه «أثينا وبيت المقدس» يضع الفكر العقلى الذى يرجع تاريخه إلى الفلسفة اليونانية - فى مقابل الفهم الفائق على العقل المعتمد على الكتاب المقدس للعالم، ذلك الفهم الذى ينكر قانون التناقض. وتفضى فكرة قدرة الله الشاملة - تفضى بشستوف إلى تأكيد أن الله يمكن أن يجعل الماضى وكأنه لم يكن، أى أن فى قدرته مثلا أن يقرر أن سقراط لم يتجرع كأس السم فى عام ٣٩٩ قبل الميلاد، وهى فكرة أكدها من قبل «بطرس دمياني» أحد فلاسفة العصر الوسيط.

٣ - ف. إرن V. Ern

كان «فلاديمير فرانزيفتش إرن» (١٨٨٢ - ١٩١٧) يعمل فى اتصال وثيق مع فلاسفة موسكو: «س. ترويتسكوى» و «لوياتين» و «ب. فلورنسكى». ومؤلفاته الرئيسية هي: «الصراع من أجل اللوغوس»، ١٩١١؛ «ج. س. سكوفورودا»، موسكو ١٩١٢؛ «روزمينى ونظريته فى المعرفة»، ١٩١٤، «فلسفة جيوبرتى»، ١٩١٦.

وانظر أيضا مقالة س. أسكولدوف (الكسييف) عن «إرن» فى مجلة Russkaya Mysl، عدد مايو ١٩١٧.

وكان جلّ اهتمام «إرن» منصبا على محاربة النزعة العقلية الأوروبية الغربية، والميل إلى إحالة بنية الحياة كلها إحالة آلية، وإخضاعها للتكنيك. ويضع في مقابل عوامل المدنية هاتيك، «لوغوس» الفلسفة القديمة والفلسفة المسيحية. وهذا «اللوغوس» كائن عيني حى، وهو الشخص الثانى فى الثالث، المتجسد الحاضر فى العملية التاريخية. ويطلق «إرن» على فلسفته اسم «النزعة اللوغوسية» Logism، وكتابه: «الصراع من أجل اللوغوس» عبارة عن مجموعة من المقالات يقابل فيها بين اتجاهين فلسفيين - النزعة العقلية ونزعت «اللوغوسية». وتهتم النزعة العقلية بالمعطيات الذاتية للتجربة، ويتهدى بها وفقا لقواعد المنطق الصورية، أى وفقا لقواعد العقل. وهذه فلسفة ميتة لأنها تعزل الذات العارفة عن الواقع الحى. أما النزعة اللوغوسية - فعلى العكس من ذلك - إنها نظرية اتحاد العارف بالمعروف، ورؤية الواقع الحى. ولا يوجد فى النزعة العقلية والتجريبية فى الفلسفة الحديثة تصور للطبيعة. أما فى الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وخلال عصر النهضة فقد أخذت الطبيعة على أنها كائن متكامل خلاق، له حياته الباطنة الخاصة به، وعلى هذا النمط كان تصور الطبيعة «physis» عند أرسطو باعتباره مبدأ التغير الذى له صورة entelechy خلاقة، و «لوغوس» الخصوبة عند الرواقيين، و « الطبيعة الخالقة المخلوقة» عند إريجينيا، وتصور المثال (أو النموذج) archeus عند باراسيلوس وجان - باتست فان هلمونت. وأما ديكارت، فعلى العكس من ذلك - فقد دمر الطبيعة المادية، فليس لها حياة باطنة، ولا تملك المادة غير خصائص خارجية فحسب هى الامتداد والحركة باعتبارها تغييرا للوضع فى المكان. ولم تبق بعد ذلك غير خطوة واحدة على نظرية «باركلى» التى تذهب إلى أن المادة لا توجد، وماهى إلا مجرد فكرة ذاتية، وجاء بعده «هيوم» ففسر الروح - أيضا - على أنها مجرد حزمة من الادراكات الحسية، لا على أنها مبدأ حى. ولم يكن هذا كله غير أسطورة لامتعينة meonic وطور «كانت» هذه النزعة اللامتعينة meonic إلى حدها الأقصى: ففلسفته الباطنة تحول العالم المعروف بأسره إلى نسق من التمثلات الخالية من الحياة lifeless presentations. وقد نشر «إرن» - أثناء الحرب العالمية الأولى - كتيباً تحت عنوان: «من كانت إلى كروپ» شرح فيه المنهج الهدام الذى يهدد مدينتنا كلها بتأثير فلسفة «كانت». وحينما رجع الشبان الروس المتحولين إلى المثالية المتعالية المنطقية إلى وطنهم عام ١٩١٠ قادمين من ألمانيا، وأنشأوا القسم الروسى من المجلة العالمية «لوغوس»، كتب «إرن» بهذه المناسبة مقالا تحت عنوان: «كلمة عن اللوغوس، والفلسفة الروسية والعقل العلمى». ولفت الانتظار إلى أن غلاف المجلة يحوى صورة لهرقليطس ورسمًا

من إفريز البارثنون كتب تحته باليونانية «لوغوس». وكان من الممكن أن يقابل ظهور مثل هذه المجلة في روسيا التي تحيا على دين اللوغوس أو الكلمة - كان من الممكن أن يقابل ظهورها بالترحيب لو أنها تقصد اللوغوس الذى يتجاوب مع الثقافة الروسية الحقيقية القائمة على تقاليد آباء الكنيسة الشرقيين. غير أن «إرن» وجد في تحليله لاتجاه المجلة الجديدة - وجد أن اللوغوس الذى تعنيه يختلف اختلافا عميقا عن اللوغوس اليونانى القديم، واللوغوس المسيحى. ونستطيع أن نرى تحت القناع الاغريقى تلك العبارة المألوفة «صنع فى ألمانيا». والمجلة تؤيد النزعة العقلية واللامتعينة meonism و «التخطيطية» schematism. ولقد أدى التأمل اليونانى إلى اللوغوس الشخصى الحى الالهى الذى يؤلف فيه الفكر والوجود وحدة غير منقسمة. ومن ثم فإن للفلسفة الروسية الأصلية المرتبطة بالأرثوذكسية طابع النزعة الأنطولوجية ontologism لا طابع المثالية الابستمولوجية. وفى الغرب أيضا تتسم فلسفة الكنيسة الكاثوليكية بطابع أنطولوجى. والثقافة القائمة على اللوغوس الالهى لا ترفض الفكر المنطقى النظرى، واللوغوس له جوانب ثلاثة يتم التعبير عنها فى مجالات الثقافة الثلاثة:

١ - الالهى ويعبر عنه فى الدين الذى يدرب الارادة على تحقيق الخير الأخلاقى.

٢ - الكونى ويعبر عنه فى الفن الذى يهدف إلى الكشف عن العالم باعتباره شيئا واحدا من حيث الجمال.

٣ - المنطقى النظرى، الذى يعبر عنه فى الفلسفة ويرمى إلى فهم العالم - ككل فى وحدة الفكر النظرى. أما فى النزعة اللوغوسية - التى تقوم فى مقابل النزعة العقلية ومتميزة عنها - فإن الفكر لا ينفصل عن العقل الكامل، وإنما يضم داخله الوجود والخير والجمال.

ويرى «إرن» أن فلسفة قائمة على اللوغوس الالهى هى وحدها التى تستطيع أن تهدى الحياة، وترسى غايتها الأخيرة، وهى التى تضع لأول مرة التصور الحقيقى للتقدم. والفكرة الوضعية للتقدم باعتباره زيادة كمية فى الخيرات المادية ما هى إلا «لانهائية فاسدة» a bad infinity. وتشير الفكرة الحقيقية للتقدم إلى الحركة صوب اكتمال مطلق أو الخير المطلق أى إلى ملكوت الله. ودخول هذا الملكوت هو خاتمة التاريخ التى تتم خلال طوفان فاجع وانتقال إلى عالم من الوجود يختلف اختلافا كيفيا.

ويسوغ «إرن» النقاط الرئيسية في فلسفته على النحو التالي: اللوغوسية ليست.
١ - نزعة شينئية re-ism (أى مذهباً عن الأشياء) بل نزعة شخصية
.personalism

٢ - وهى ليست نزعة آلية أو نزعة حتمية، بل تركيب عضوى للعالم وحرية.
٣ - وهى ليست نزعة توهمية illusionism أو meonism بل نزعة أنطولوجية
.ontologism

٤ - وهى ليست نزعة تخطيطية schematism بل رمزية واقعية realistic
.symbolism

٥ - وهى ليست لانهائية سلبية، بل فعلية actual.

٦ - وهى نزعة مغايرة فاجعة.

٧ - وليست استاتيكية (ثابتة) بل دينامية (حركية).

وقد كان «إرن» مهتماً بفلسفة روزمينى Rosmini و «جيوبرتى» Gioberti لأنها
شكل من أشكال «الأنطولوجية» انبثق عن الثقافة الكاثوليكية. غير أن موت «إرن»
المبكر بمرض السل منعه عن عرض نظرياته عرضاً مفصلاً، وإن يكن كتابه «الصراع
من أجل اللوغوس» على جانب كبير من القيمة لأنه محاولة لتحديد السمات الخاصة
بالفلسفة الروسية.

الفصل الحادى والعشرون

الفلاسفة العلماء

تلقى الأمير بيتر الكسيفتش كروبوتكين Peter Alexeyevich kropotkin تعليمه بمدرسة ضباط الحرس القيصرى، ثم تخرج بعد ذلك فى جامعة بطرسبورج، وقد قام بأبحاث علمية فى الجغرافيا والجيولوجيا. وحين رحل عام ١٨٧٢ إلى الخارج، تحول إلى الاشتراكية والفوضوية، وعند عودته إلى روسيا اشترك فى الحركة الثورية، واعتقل سنة ١٨٧٣، وأمضى عامين فى السجن، وفى عام ١٨٧٦ تمكن من الهرب، وغادر روسيا. ومؤلفات «كروبوتكين» الرئيسية هى : «الفوضوية: فلسفتها ومثلها الأعلى»، ١٩٠٢؛ «المعونة المتبادلة، عامل من عوامل الثورة»، ١٩١٢ (نشر باللغة الانجليزية عام ١٩٠٢)؛ «الأخلاق»، الجزء الأول، ١٩٢٢.

وفى كتابه «المعونة المتبادلة» يضرب «كروبوتكين» عددا من الأمثلة على المعونة المتبادلة بين الحيوانات سواء أكانت من نوع واحد أم من أنواع مختلفة، ويدلل على أن الصراع فى سبيل البقاء لا يؤدي إلى كمال أعظم، بل إلى بقاء الكائنات العضوية الأكثر بدائية. والكائنات التى تمارس المعونة المتبادلة بصورة كبيرة تتكاثر تكاثرا عظيما، وهكذا تثبت المعونة المتبادلة أنها أهم عوامل التطور.

والصراع من أجل البقاء لا يفسر ظهور خصائص جديدة فى الكائن العضوى، كل ما فى الأمر أنه يفسر سيادتها على غيرها من الخصائص، أو اختفاءها التدريجى، وكذلك ليست المعونة المتبادلة - التى يقدها «كروبوتكين» كل هذا التقدير - عاملا قادرا على خلق خصائص جديدة. بيد أن الكائنات التى ظهرت فيها صفات جديدة كالقدرة على الابداع الجمالى، وعلى النشاط العقلى المتواصل... إلخ - وهى صفات مصحوبة فى أغلب الأحيان بتناقص فى القوة البيولوجية (الحيوية) - هذه الكائنات تجد أنه من الممكن أن تحيا وأن تتكاثر بفضل المعونة المتبادلة. وهكذا تعمل المعونة المتبادلة على إثراء الحياة وعلى تكاملها، وعلى تطور أوجه النشاط التى تعلو على ما هو بيولوجى.

وكان «كروبوتكين» يسعى إلى إقامة علم الأخلاق على معطيات التاريخ الطبيعى لا على الميتافيزيقا الدينية. ويقول «كروبوتكين» - ذاكرا أن «داروين» قد أشار إلى

وجود التعاطف المتبادل بين الحيوانات - يقول إن الحياة الاجتماعية تولد الغرائز الاجتماعية في الكائنات الانسانية وفي الحيوان. وهذه الغرائز تتضمن «بدايات الشعور بالارادة الطبية وبالمطابقة الجزئية بين الفرد وجماعته، تلك المطابقة التي تعد نقطة البداية للمشاعر الأخلاقية السامية جميعا. وعلى هذا الأساس ينمو شعور أسمى بالعدالة أو بالحقوق المتساوية أو بالمساواة، ثم يأتي بعد ذلك ما يسمى عادة «التضحية بالذات» self - sacrifice (١٤).

وقد خصص «كروبتكين» عددا من الكتيبات والخطب والمقالات للتبشير بالفوضوية.

ويتطور تصور العالم باعتباره كلا متكاملا يشمل مبادئ عليا منظمة في الأدب الروسي لا على أيدي الفلاسفة الدينيين فحسب، بل على أيدي بعض الطبيعيين الذين يستخدمون هذا التصور لحل المشكلات الرئيسية في فلسفة الطبيعة. ويجدر بنا أن نذكر - على وجه الخصوص - «ف. كارپوف» V. Karpov أستاذ علم الأنسجة بجامعة موسكو. ففي كتابه: «السمات الجوهرية لتفسير عضوى للطبيعة» (١٩١٠) يستخدم تصور الكل العضوى بالنسبة لممالك الطبيعة وكافة التكوينات الفردية فيها. وكتب «ك. ستارينكفتش» K. Starynkevich - وهو عالم من علماء النبات - كتابا تحت عنوان: «بنية الحياة» The Structure of life نشره عقب وفاته «ج. ف. فرنادسكى» G.V. Vernadsky مع مقدمة كتبها «لوسكى» عام ١٩٣١. ويضع «ستارينكفتش» لتفسير الكليات العضوية organic wholes تصورا عن «حدس أولى» يربط كل كائن عضوى ببقية العالم، ويقدم أساسا لتطور التنظيم الذاتى الفسيولوجى، والغريزة، والعقل. كما يضع نظرية عن الوحدات الحية التى هى أعلى من الجسم الفردى لنبات أو حيوان ما، مثل خلية نحل، أو غابة أو أجمة، وخاصة عن الوحدة العضوية للحياة على الأرض، بل في الكون باعتباره كلا واحدا.

ولقد كتب «شولتز» Schultz أستاذ علم الحيوان بجامعة «هاركوف» كتابا زاخرا بالمعلومات تحت عنوان: «الكائن العضوى باعتباره قدرة خلاقة في المجموعة المسماة: «نظرية الابداع وسيكولوجيته» الكتاب السابع، ١٩١٦. ويدلل فيه على أن تطور الأشكال في كائن عضوى يندرج تحت تعريف الأفعال الغريزية.

ويعتقد «سرجى إيفانوفتش ميتالنيكوف» Sergey Ivanovich Metalnikov (١٨٧٠ - ١٩٤٥) الأخصائى في التحصين ضد الأمراض immunity والذي اشتغل في باريس

عضوا بمعهد باستير - يعتقد استنادا على ملاحظاته التى أجراها على الكائنات ذات الخلية الواحدة أنه حتى الفعل المنعكس ما هو إلا مخرج خلاق من موقف يجد فيه الكائن العضوى نفسه فى بيئة معينة. وقد مكنته دراسة ردود الفعل فى المناعة من إثبات أن ردود الفعل هذه يمكن أن تتطور فتصبح أفعالا منعكسة شرطية. وقد أدخل ميكروبات الكوليرا فى جوف أرنب أثناء ضربة لشوكة رنانة، وبعد سلسلة من هذه التجارب، كان يضرب الشوكة الرنانة دون إدخال ميكروبات الكوليرا فى جسم الأرنب، ولكنه عند تشريحه للأرنب وجد أن كرات الدم المضادة للكوليرا قد ظهرت على الرغم من ذلك. وبذلك أثبت أن رد الفعل يتحصن به الجسم ما هو إلا عملية مركزية مشروطة. ولقد وجد فعلا فى الحشرات العقدة العصبية التى ينبغى أن تظل سليمة للمحافظة على أنواع الحصانة المختلفة الضرورية للحشرات. ويتحدث «ميتالنيكوف» فى مقال له تحت عنوان : «العلم والأخلاق» عن الحب باعتبارها عاملا من عوامل التطور. وفى أواخر أيام حياته اعتزم أن يضع نظرية فى التطور ليثبت أن التطور تحدده علة تكمن فى جذور الطبيعة، بيد أن المرض والموت منعاه من تحقيق غايته.

ولقد شيد «الكسندر جافريلوفتش جيرفتش» Alexander Gavrilovich Gurvech (المولود سنة ١٨٧٤) الأستاذ بجامعة موسكو الذى اكتشف الاشعاعات الباعثة على انقسام الخلايا mitogenetic فى الكائنات العضوية - شيد نظرية عضوية للعوامل التى تدخل فى عمليات الحياة. وقد فعل ذلك بحذر شديد، متجنباً التصورات التى لا سبيل إلى تعريفها بوضوح، وهكذا استخدم المناهج الاحصائية فى دراسة نمو الجنين.

ويثبت «ل. س. برج» L. S. Berg الأستاذ بجامعة بطرسبورج، فى كتيبه «نظريات التطور» وفى بحث مفصل تحت عنوان «النشوء العاقل» Nomogenesis نشر سنة ١٩٢٢ - يثبت أن تطور الكائنات العضوية لا يرجع إلى تراكم للتغيرات العرضية ولكنه «نشوء عاقل» nomogenesis أى عملية من التغير المنتظم الذى يثم وفقا لا اتجاه محدد.

ولقد غادر الطبيب النفسانى «نيقولاي يفجرافوتش اوسيبوف» Osipov (المتوفى سنة ١٩٣٤ - غادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وبينما كان يعيش فى «براج» حاول أن يصوغ نظريات «فرويد» النفسية صياغة جديدة وفقا للروح التى تشيع فى ميتافيزيقا «لوسكى» الشخصية. وكان يعتقد أن الحب عامل أساسى فى الحياة الكونية، وأنه يسبق الشهوة الجنسية بزمان طويل، كما أنه لا يمكن رده إلى مجرد الجاذبية الفسيولوجية. وكتب «أوسيبوف» قائلا: «إن القيمة التجريبية لأبحاث «فرويد»

لن تتأثر إذا أفردنا مكان الصدارة لا للجاذبية الجنسية، بل للحب بالمعنى الماهوى eidetic sense باعتباره قيمة مطلقة. ويتجسد الحب في عالمنا المكانى الزمانى بدرجات متفاوتة تبدأ من أدناها وهى المطابقة (فأنا أحب هذه التفاحة، ومن أجل هذا الحب ألتهمها أى أحطمها)؛ ثم يعبر الحب عن نفسه في الشهوة – التناسلية وما يضاف إليها – وفي الحنان. وأخيرا يجد التعبير عنه في تجارب خاصة من الألفة الحميمة بين الناس – وهى أسمى صورة لتحقيق الحب في العالم الانسانى. ولسوء الحظ، منع المرض والموت «أوسيبوف» من أن يتوسع بالتفصيل في نظريته عن الحب التى كانت ستفسر الروابط بين الأشخاص بطريقة مختلفة عن طريقة أشباع «فرويد» في اتجاههم إلى «النزعة الجنسية الشاملة» Pansexualism.

ومؤلفات «أوسيبوف» التى تتصل بالفلسفة هى:

Tolstoy's Kindheitserinnerungen, Imago Verlag. الثورة والحلم (من مطبوعات الجامعة الروسية الشعبية، براج، ١٩٣٢). «المرضى والصحى في دوستوفسكى» (في مجلة Vnevrologii a psichiatrii ١٩٣١) أنظر أيضا كتاب «لوسكى»: «ن. ي. أوسيبوف باعتباره فيلسوفا» في مجموعة المقالات المنشورة تحت عنوان «الحياة والموت»، في ذكرى أوسيبوف، الجزء الخامس. براج سنة ١٩٣٥.

وكان «ميهيل ميهيلوفتش نوفيكوف» Mihail Mohailovich Nivikov أستاذاً لعلم الحيوان بجامعة موسكو، ثم بجامعة براتيسلافا Bratislava وهو يعيش الآن بمدينة ميونخ وفي رسالتيه: «حدود المعرفة العلمية بالطبيعة الحية»، ١٩٢٢، «ومشكلات الحياة»، برلين، ١٩٢٢، يحاول أن يصل إلى حل وسط في النزاع بين أصحاب النزعة الحيوية vitalists وأصحاب النزعة الميكانيكية mechanists. وهو يقبل رأى «برجسون» عن الاختلاف بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية، ويعتقد أن البيولوجيا باعتبارها علما مضبوطين يجب أن تواصل دراستها الفزيائية – الكيمائية العقلية للكائنات العضوية لكى تحدد الاطرادات الآلية mechanistic uniformities متذكرة على كل حال أن سر الحياة سيظل – في هذا الطريق – دون حل؛ إذ تتطلب المحاولات التى ترمى إلى حل هذا السر الالتجاء إلى الحدس، ولما كانت هذه المحاولات تجرى خارج حدود المعرفة المضبوطة، فينبغى إذن أن تترك للفلاسفة.

وقد كرس الأكاديمى «فلاديمير ايفانوفتش فرنادسكى» Vladimir Ivanovich Vernadsky (المتوفى سنة ١٩٤٥) وهو من علماء الجيولوجيا والمعادن – كرس أعواما

عديدة لدراسة قوانين «المجال الحيوى» biosphere . وفى أواخر أيام حياته شرع يتحدث عن الانسان - شأنه فى ذلك شأن الرياضى الفرنسى لروا Le Roy - باعتباره قوة جيولوجية عظيمة، وعلى أنه خالق «المجال العاقل» noosphere ، ويقصد بهذا المصطلح إعادة بناء المجال الحيوى biosphere وفقا لمصالح الانسانية المفكرة^(١).

(١) «المجال الحيوى والمجال العاقل» (مجلة العالم الأمريكى) العدد ٣٣، ١٩٤٥، و«التصور العلمى للعالم» (مجلة voprosi filosofii ipsychologii) عدد ٤٤، ٦٥، ١٩٠٢.

الفصل الثانى والعشرين

فقهاء القانون – الفلاسفة Jurist-Philosophers

غادر بافل إيفانوفتش نوفجورودتسف «Pavel B Ivanovich Novgrodtssev (المتوفى سنة ١٩٢٤) الأستاذ بجامعة موسكو – غادر روسيا عقب الثورة البلشفية وكان عميدا لكلية الحقوق الروسية ببراج، ومؤلفاته الرئيسية التى لها دلالة فلسفية هى: «نظريات كانت» و«هيجل» فى القانون والدولة»، ١٩٠١؛ «أزمة الضمير القانونى الحديث» ١٩٠٩؛ «المثل الأعلى الاجتماعى ، ١٩١٧؛ Ueber die eigentumlichen Elemente der russischen Recht philosophie فى مجلة الفلسفة والقانون ، المجلد الثانى، ١٩٢٢ – ١٩٢٣.

ولقد شرحت مؤلفات «نوفجورودتسف» منذ عهد بعيد استحالة تحقيق نظام اجتماعى كامل فى ظروف الوجود الأرضى، ذلك النظام الذى ألح عليه الفلاسفة الدينيون الروس. وهو يقيم نظريته على أساس تحليل العلاقات بين الفرد والمجتمع، ولا يهتم بالمفهوم النشئى generic للإنسان، وإنما يهتم بالأشخاص الفرديين العينيين، وهو يسوق شواهد علمية لاتقبل المناقشة ليبرهن على أن «التناقض» بين المبادئ الشخصية والمبادئ الاجتماعية لا يمكن أن يحل داخل حدود الوجود الأرضى: «وليس الانسجام بين الفرد والمجتمع ممكنا إلا فى عالم الحرية المعقول حيث يمتزج التضامن الشامل بالاختلافات الفردية اللامتناهية. ولا وجود لمثل هذا الانسجام – ولا يمكن أن يوجد – فى ظروف الحياة التاريخية. وهذا يفسر لنا – كما يذكر «نوفجورودتسف» – انهيار الايمان فى الدولة الدستورية الكاملة» وكذلك انهيار الايمان فى الاشتراكية والفوضوية، أو باختصار «انهيار فكرة الفردوس الأرضى». ولا ينكر «نوفجورودتسف» أن ضروب التقدم التى بلغتها الدولة الدستورية الحديثة، وكذلك تطلعات الاشتراكية والفوضوية – لا ينكر أنها حسنة نسبيا، ولكنه يبين أنها لا يمكن أن تقاس إلى المثل الأعلى للخير المطلق. ومن ثم، فإننا إذا أردنا أن نتحاشى مأزقا يائسا، فلا بد أن نبني مثلنا الأعلى للمجتمع الأرضى ونحن نضع نصب أعيننا «حرية النمو اللامتناهى للشخصية لا انسجام الكمال المكمل» (المثل الأعلى الاجتماعى الطبعة الثالثة، ٢٥).

وبارح «يفجينى فاسيليفتش سبكتورسكى» Yevgeny Vassilyevich Spektorsky

(١٨٧٣ - ١٩٥١)، آخر المديرين المنتخبين لجامعة كييف - بارح روسيا عقب الثورة البلشفية، ثم أصبح أستاذا بجامعة ليوبليانا بيوغوسلافيا، ويعمل منذ ١٩٤٧ أستاذا بالأكاديمية الأرثوذكسية الروسية في نيويورك.

ومؤلفات «سبكتورسكى» الرئيسية هي: مقالات عن فلسفة العلوم الاجتماعية، ١٩٠٧: «مشكلة الفزياء الاجتماعية في القرن السابع عشر»، ١٩١٠: «المسيحية والثقافة» براج، ١٩٢٥: «علم الأخلاق المسيحي».

ويوضح «سبكتورسكى» في كتابه «المسيحية والثقافة» توضيحا لا مزيد عليه الدلالة الايجابية السامية للمسيحية بالنسبة لمجالات الثقافة جميعا، من روحية واجتماعية، بل ومادية أيضا، وبالنسبة للفلسفة والعلم والفن وتطور فكرة الشخصية، والعدالة القانونية والدولة.. إلخ.

وقد كانت هناك فقة القانون الروسى حركة قوية ضد النزعة الطبيعية، وواصل المهاجرون هذه الحركة عقب الثورة البلشفية. وكانت هذه المعارضة قائمة في البداية - كما هي الحال في ألمانيا - على المثالية الميتافيزيقية بعد - كانت أو على المثالية المتعالية الحديثة. وفي الفلسفة الروسية تقوم معارضة النزعة الطبيعية على أسس أعمق، إذ ترتبط بتفسير ديني للعالم وقد نشرت مجلة «الفلسفة والقانون» في ملحق خاص تحت عنوان «فلسفة القانون الروسى» Russische Rechtsphilosophie ١٩٢٢ - ١٩٢٣ نشرت عرضا تحليليا ممتازا لما كتب في هذا الموضوع. وقد وصف «نوفجورودتسف» الاتجاه إلى تأسيس فقة القانون على المبادئ الدينية في مقاله: «نوفجورودتسف» الاتجاه إلى تأسيس فقة القانون على المبادئ الدينية في مقاله: Ueber die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie. ويقارن ج. جيرفتش في مقاله: «اثنان من عظماء فلاسفة القانون الروسى: بوريس تشتشيرين وفلاديمير سولوفييف» - يقارن بين آراء تشتشيرين القائمة على مثالية «كأنت» و «هيجل»، وآراء سولوفييف التى تنبع من الميتافيزيقا الدينية، كما يشرح أيضا مغزى مؤلفات نوفجورودتسف Novgorodtsev الذى يحاول التوليف بين هذين الاتجاهين. ويعرض ج. لاندau G. Landau في أحد المقالات نزعة بترازتسكى Pe- traztsky النفسية Psychologism. وأخيرا يعطى المقال Uebersicht der neueren recht- philosophischwn Literatur in Russland - فكرة عن الفلسفة الروسية في القانون ككل. إذ يتحدث عن مؤلفات ب. كيستياكوفسكى B. Kistyakovsky القائمة على المثالية الترנסدنتالية عند مدرسة فرايبورج، وعن الشخصانية الأخلاقية عند يوسف بوكروفسكى Iosif Pokrovsky، وعن البحث عن الأسس المثالية لفقة القانون في مؤلفات سبكتورسكى Spektorsky، و ن.ن. ألكسييف N.N Alexeyev وغيرهما.

الفصل الثالث والعشرون

الأفكار الفلسفية لدى الشعراء الرمزيين

١ - أندريه بيليى Andrey Belyi

الشعراء الرمزيون الأربعة الذين نتحدث عنهم فيما يلى كتبوا أكثر ما كتبوا عن موضوعات فلسفية، وهم: «أندريه بيليى» و«فياتشسلاف إيفانوف» Vyacheslav Ivanov، و«ن.م. مينسكى» N.M. Minsky و«د.س. ميريزكوفسكى» D.S. Merezhko-vsky.

أشتهر «أندريه بيليى» (١٨٨٠ - ١٩٣٤) بهذا الاسم، أما اسمه الحقيقى فهو «بوريس» نيقولايفتش بوجايف Boris Nicolaevich Bugayev. وكان ابنا للأستاذ «بوجايف» الذى شغل كرسى الرياضيات بجامعة موسكو. وقد درس العلوم الطبيعية، كما درس الانسانيات. ومؤلفه الفلسفى الرئيسى هو «الرمزية» الذى نشرته دار «موزاجت» Musaget، عام ١٩١٠.

والرمزية فى رأى «أندريه بيليى» هى تصور العالم الذى يقدم أساسا للفن الرمضى ويجسد «بعض ملامح الطاوية» Taoism فى فلسفة واقعية» (٤٩، ١٠٦) والرمزية توليف من الهند وإيران ومصر، واليونان والعصر الوسيط (٥٠). ولما كان «أندريه بيليى» خاضعا لنفوذ «ريكتر» Rickert القوى، فإنه ذهب إلى أن العلم المضبوط لا يعطى تفسيراً للعالم ككل؛ ذلك أنه يمارس نشاطه بتحديد limiting موضوع المعرفة، وبالتالي «ينظم غياب المعرفة». ولا تكشف الحياة عن نفسها من خلال المعرفة العلمية، وإنما عن طريق النشاط الخلاق الذى لايقبل التحليل، والمتكامل، والقادر قدرة شاملة omnipotent، ولا سبيل إلى التعبير عنه إلا فى صور رمزية تكسو الفكرة (٧٢). ويتم التعبير عن وحدة الحياة برموز كآدم كادمون القبالة (مذهب تصوفى عند اليهود)، والآتمان فى الفلسفة الهندوسية، واللوغوس - المسيح. وعلى الجملة، فإن فلسفة «أندريه بيليى» لون من ألوان وحدة الوجود.

وفى عملية الاحالة الرمزية العرفانية أو الخلاقة يتحول الرمز إلى واقع. وترتبط الكلمة الحية ارتباطا وثيقا بالواقع، ومن ثم فإن لها قوة سحرية (أنظر فصل «سحر الكلمات»). ويقول «بيليى»: إن الشعر يرتبط بخلق الألفاظ - وهى موهبة كان

يمتلكها هو نفسه بدرجة ممتازة. وينبغي أن تدخل بعض الألفاظ التي اخترعها في الاستعمال العام، غير أن البعض الآخر يعبر عن ظلال دقيقة عابرة في الموضوع الذي يعبر عنه بحيث لا يمكن استخدامها إلا مرة واحدة في حياة بأكملها. وقد أوقف جزءا كبيرا من كتابه على تحليل أسلوب بعض الأعمال الشعرية المختلفة ، وعلى مناقشة دلالة الأوزان، والقوافي، والتتبع (تكرار حرف واحد في أوائل كلمات من جملة مثل: خطب خطبة خطيرة)، أو تكرار لفظ يعينه في جملة واحدة والسجع assonance، إلخ.

٢ - ف. إيفانوف - ن. مينسكى

V. Ivanov-N. Minsky

بارح «فياتشسلاف إيفانوفتش إيفانوف» (المولود ١٨٦٦) روسيا عقب الثورة البلشفية واعتنق الكاثوليكية، وعاش في روما. ومؤلفاته الرئيسية ذات الطابع الفلسفى هي: «بالنجوم» By the Stars: ١٩٠٩، «الدين الهليني للاله المعذب»، ١٩١٠؛ «تخوم وأخايد»، ١٩١٦، مراسلة بين ركنين»، أوجنپوكى، موسكو - برلين ١٩٢٢؛ «دوستوفسكى»، ج.س.ب. مور، ١٩٣٢.

ويرى «ف. إيفانوف» أن الرموز إحياءات بواقع لا سبيل إلى التعبير عنه بالكلمات، وهذه الرموز تنشئ أساطير تعبر عن الحقيقة على هيئة صور، وهذه الحقيقة يجب أن تؤدى إلى تركيب إلهى بشرى theurgic synthesis من المبادئ الشخصية والاجتماعية. والمثل الاجتماعى الأعلى لايفانوف هو الفوضوية الاجتماعية communal (soborny) anarchy.

ويتألف كتاب «المراسلة بين ركنين» من اثنتى عشرة رسالة تبادلها «ف. إيفانوف» و«جرشنسون» Gershenson في صيف عام ١٩٢٠ حيث كانا يتقاسمان حجرة في مصحة موسكو. وكان «ميهيل أوسيبوفتش جرشنسون» (١٨٦٩ - ١٩٢٥) مؤرخا موهوبا للأدب الروسى والثقافة الروسية. وقد ناقش هذان الممثلان العظيمان للثقافة الروسية والعالمية - ناقشا في مراسلتها علاقة كل منهما بالتاريخ والمدنية. ويقول ف. إيفانوف: «إن ما هو كلى ومسكونى في ضيف أغر استقر معى، وإذا لم أعرض عن الله، فسوف يرفعنى ويمنحنى الخلود» (الرسالة الأولى). ويجيب «جرشنسون» بأنه هو أيضا لا يشك في الخلود الشخصى، ولكنه يود أن «يغطس في نهر النسيان» لكى يزيل

عن روحه الماضى كله، والأديان كلها، والمعرفة كلها، والفنون كلها، (الرسالة الثانية). ويعقب «إيفانوف» على ذلك بأن هذا طريق خاطيء قائم على الشعور بأن الحضارة ليست ذخيرة حية من المواهب، بل نسقا من الأعمال القهرية الماكرة، ويضيف: «أما بالنسبة لى، فالحضارة ترتب تصاعدى للأشياء الجديدة بالتوقير.. وتوقيرى لهذه الأشياء صادر عن حرية» (الرسالة الثالثة). ويصف موقف «جرشنسون» السلبي من التاريخ بأنه فوضوية طوباوية و«عدمية ثقافية». ولقد كان طريق «تولستوى» فى «التبسيط» simplification أخط من طريق «دوستوفسكى» الذى يدعو إلى السموف فوق البيئة بدلا من العزوف عنها، وإلى «الموت المشتعل فى الروح» (الرسالة الحادية عشرة). ومهما يكن من أمر فإن «جرشنسون» يعبر عن أمله فى أن يؤدى هذا السبيل أيضا إلى الهدف نفسه الذى يسعى إليه إيفانوف: «وفى منزل الأب الجناح الذى يعد لى هو نفسه الجناح المعد لك» (الرسالة الثانية عشرة).

ويتحدث «ف. إيفانوف» فى كتابه عن دوستوفسكى عن مرحلتين فى تطوير نشاط الشيطان. و«إبليس» هو الشيطان فى أوج نشاطه، وقد انهمك فى صراع عنيف ضد الله. و«أهريمان» هو الشيطان فى حالة من خور العزيمة اليأس، ومن الحنين إلى اللا وجود بعد تجربة تتكون من سلسلة طويلة من ضروب الفشل وخيبة الأمل. ويعتقد «إيفانوف» أن القديسين العظماء لا يدخلون فى اتصال فردى مع أشخاص معينين فحسب، بل إنهم يؤثرون على حقب تاريخية بأكملها. وهو يرى ترابطا بين القديس «فرانسيس الأسيسى» وكتاب «دانتى»، ويلمح تأثير روح القديس صيرافيم الصاروفى على الفن والفكر الروسى فى القرن التاسع عشر.

وكان «ن.م. مينسكى» (المولود سنة ١٩٥٥) – واسمه الحقيقى فيلنكين Vilenkin شاعرا. وكان شديد الإعجاب – شأنه فى ذلك شأن كثير من الكتاب الروس فى زمانه – بنظرية «نيتشه» فى الانسان الأعلى (السوبرمان)، وفى عام ١٩٠٥ كتب كتابا عن «دين المستقبل». وقد أطلق مينسكى على فلسفته اسم الفلسفة «اللاوجودية»، وذلك لأنه وصف المطلق بكلمة «اللا وجود» واضعا إياه فى مقابل وجودنا. وأفضى به ذلك لأن يتصور حياتنا ومدنيتنا جميعا حافلتين بالمتناقضات.

كان «ديمتري سرجييفتش ميريزكوفسكى» (١٨٦٥ - ١٩٤١) كاتباً غزير الانتاج متعدد الجوانب، وقد غادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وأقام في باريس . وكان في كل كتاباته - سواء أكانت فنية أم نقدية أم سياسية - يتعرض دون استثناء للمشكلات الدينية ويعبر عن آرائه الدينية والفلسفية. ولم يكن يود أن يضع مجرد نظريات دينية محددة لا تتعدى مجال النظر الصرف، بل كان يود أن يؤثر تأثيراً علمياً على حياة الكنيسة ورجال الدين وجمهرة الناس. وقد نظم عام ١٩٠١ بالتعاون مع فيلوسوفوف Filosofov، وروزانوف Rosanov وميروليوبوف Mirolubov وترنافتسف Ternavtsev وميريزكوفسكى «اجتماعات دينية وفلسفية» ترمى إلى الجمع بين المثقفين والكنيسة. وكان موقف الكنيسة من الدولة والحكم الأوتوقراطى (الاستبدادى) هدفاً في تلك الاجتماعات لنقد حاد دفع الحكومة إلى تحريمها في أبريل سنة ١٩٠٣، بيد أنها تجددت مرة أخرى سنة ١٩٠٥ عقب الثورة.

ومؤلفات «ميريزكوفسكى» الرئيسية التى تتصل بالدين والفلسفة هي: «تولستوى ودوستويفسكى»، ١٩٠٥؛ «مولد الآلهة»، براج، ١٩٢٥؛ «سر الثلاثة»، ١٩٢٥؛ «سر الغرب»: أتلانتس - أوربا، ١٩٣١؛ «يسوع المجهول»، ١٩٣٢ (ترجمته إلى الانجليزية هيلين ماثيسون، كيب وسكرينرز أند سونز، ١٩٣٤). والروايات الثلاث التى تؤلف ثلاثية «المسيح وعدو المسيح» هي «موت الآلهة: جوليان المرتد، الآلهة الناهضون: ليوناردو دافنشى، عدو المسيح: بطرس وألكس. وتضم مجموعة مؤلفات «ميريزكوفسكى» التى صدرت في ١٩١٤ خمسة عشر مجلداً.

ولقد برزت منذ البداية في فكر «ميريزكوفسكى» مشكلات ثلاث: مشكلة الجنس، وترتبط بها مشكلة الجسد المقدس، ومشكلة العدل الاجتماعية وحلها عن طريق صبح حياة المجتمع بالصبغة المسيحية. ويدخل «ميريزكوفسكى» هذه المشكلات في نظرية الثلاث المقدس. ويقول في كتابه «سر الثلاثة»: إن سر الواحد، الله، الله الأب هو سر الذات الالهية، سر الشخصية، وسر الاثنين هو العلاقة بين الذات وغير - الذات not-self - وغير الذات تستبعدنى، وتقتلنى أو تقتلها - باستثناء نقطة واحدة هي الجنس: ففي الجنس يدخل كائن في كائن آخر فهو «ولوح جسم آخر في، وولوجي في جسم آخر» ومن هنا كان مولد كائن جديد، وهو في الثلاث مولد الابن. وهكذا، فإن

سر الشخص الثانى هو الجنس (٥٠). وسر الثلاثة هو سر الروح القدس، ووحدة الأشخاص الثلاثة فى الروح، وعلى هذا النحو، فهو سر المجتمع.. صورة ملكوت الله.

ويقف «ميريزكوفسكى» عند فكرة الجنس؛ لأنه من خلال الجنس يمكن الوصول إلى أسمى وحدة: «إننى فى وعى بنفسى عن طريق جسدى، وهذا هو أصل الشخصية، وأنا فى وعى بنفسى فى جسم شخص آخر، وهذا هو أصل الجنس، وأنا فى وعى بنفسى فى الأجسام الأخرى جميعا، وهذا هو أصل المجتمع» (٥٨). «سيكون الزوجان جسدا واحدا».. هذه العبارة لا تقال عن الزواج، فحسب بل تقال أيضا عن المجتمع الالهى: حتى يكون الكل شيئا واحدا. وترتبط الوحدة العليا أو المجتمع الالهى بالشخص الثالث فى الثالوث وهو الروح القدس. وكلمة «روح» فى اللغة الآرامية Rucha مؤنثة. ويجرى أحد أحاديث المسيح التى حفظت لنا شفاهة فحسب على هذا النحو إذ يقول: «إن أمى هى الروح القدس» وعلى هذا النحو يفسر «ميريزكوفسكى» طبيعة الثالوث المقدس: الآب والابن، والأم – الروح Mother-Spirit. وسيكون العهد الثالث هو ملكوت الروح – الأم. وينبغى أن نصلى حينئذ «للحامية الدافئة للعالم البارد» (يسوع المجهول، ١١٢).

والانقسام إلى جنسين – فى رأى ميريزكوفسكى – هو انحلال للشخصية وشرطها إلى نصفين والتقسيم الكامل مستحيل لأن فى كل رجل امرأة مستخفية، وفى كل امرأة رجل مستخف» (فكرة فايننجر Weininger)، والمثل الأعلى للشخصية – فى نظر ميريزكوفسكى – وكذلك سولوفييف وبرديائف – هو جنس ثالث androgyn أو الرجل – المرأة (سر الثلاثة، ١٨٧). وهذه الفكرة منفرة إذا أخذ الجنس الثالث على أنه يعنى الخنثى hermaphrodite أى الكائن الذى يجمع الصفات الجسمية للجنسين معا. ويقول «ميريزكوفسكى»: إنه لا ينبغى أن تفهم هذه الفكرة هذا الفهم الفج، فالحب الجنى الأرضى عبارة عن وحدة، ومع ذلك فإنه «كذلك، وليس كذلك» (١٨٩). و «الآندروجينية الالهية لا هى مذكرة ولا هى مؤنثة». ويضع «ميريزكوفسكى» هذا السؤال وهو: «هل الجنس الآثم يلغى أو يتسامى عن طريق الجنس المقدس؟» (١٩٦). وهذا السؤال ذو أهمية جوهرية: ففى الحالة الأولى المثل الأعلى هو ما يتجاوز الجنسية Supersexuality أى الغاء الجنس، وفى الحالة الثانية المثل الأعلى هو التحول المتسامى transfiguration، ومن ثم فإنه المحافظة على الجنس بمعنى ما، ولا يجيب «ميريزكوفسكى» إجابة نهائية على هذا السؤال.

وهو يربط مشكلة الجسد بالجنس ربطا وثيقا، ويقول عنها الكثير فى كتابه القيم

«تولستوى ودوستوفسكى»، وهو يكتشف في «تولستوى» تأملا دينيا للجسد، وفي «دوستوفسكى» تأملا دينيا للروح. «تولستوى» نبي الجسد، و«دوستوفسكى» نبي الروح، ويقدر «ميريزكوفسكى» الوثنية تقديرا عظيما لفهمها كرامة الجسد، وتقديسها الدينى له. ومثله الأعلى ليس هو القداسة اللاجسدية، بل الجسد المقدس.. وملكوت الله الذى تتحقق فيه الوحدة الصوفية بين الجسد والروح، وفي المسيحية، وعلى وجه أخص فى الأنجيل - يكتشف «ميريزكوفسكى» أسرار ثلاثة تتصل بمشكلة الجسد المقدس ألا وهى: تجسد ابن الله، ومشاركة جسده ودمه فى التناول communion والبعث بالجسد، ويهتم الكنيسة المسيحية بالمغالة فى تقدير الزهد والروحانية الخالية من الجسد، وبأنها لا تعلق قيمة كافية لاتحاد الزواج، وبأنها تخضع من ناحية أخرى للجسد غير المقدس وهو الدولة الوثنية.

ويرى «ميريزكوفسكى» أن فى العالم لانهايتين: لا نهائية عليا سفلى هما الروح والجسد للذان يتطابقان من الناحية الصوفية، وبالتالي فإنه شغوف بتكرار هذه الأبيات فى ثلاثيته «المسيح وعدو المسيح».

سماء فوق، وسماء تحت،

نجوم فوق، ونجوم تحت،

كل ما هو فوق، هو أيضا تحت.

وهذه الفكرة مفسرة بروح بعض ممثلى الغنوصية، تفضى إلى إغراء شيطانى يدفع إلى الاعتقاد بأن هناك طريقين للكمال والقداسة - أحدهما أن يكبح المرء جماح شهواته، والآخر على العكس من ذلك يطلق لها العنان. وكان «ميريزكوفسكى» يعتقد أنه على حافة الهوة، فيقول: «إننى أعلم أن سؤالى يحتوى على خطر هرطقة يمكن أن تسمى - فى مقابل الزهد - هرطقة العشروتية astartism نسبة إلى عشتروت، لا الاتحاد المقدس، بل الامتزاج المدنس ولقاح الروح عن طريق الجسد. وإذا كان الأمر كذلك فليحذرني هؤلاء الذين يأخذون حذرهم»، وهذا على الأرجح هو سبب انقطاع «ميريزكوفسكى» فى مؤلفاته الأخيرة عن استخدام فكرة «سماء فوق، وسماء تحت».

وتذهب فكرة «ميريزكوفسكى» إلى أن الاتحاد النهائى لتلكما اللانهايتين: الجسد والروح - سوف يؤدى إلى التحقق الصادق للحرية المسيحية التى «تتجاوز الخير والشر». ويتبدد الخطر المختبئ فى هذه الفكرة بتعريف «ميريزكوفسكى» للحرية

المسيحية: «ذات يوم، سيكشف الناس عن أكل اللحوم، لا لأنه ينبغي عليهم ذلك، بل لأنهم يريدون أن يفعلوا ذلك فحسب، ولأن قلوبهم مدفوعة إلى ذلك في حرية ودون مقاومة، ولا يتم ذلك لأنه القانون، بل لأنه الحرية.» وبعبارة أخرى تكون الحرية المسيحية حاضرة حيثما وجد حب للخير وللقيم المطلقة، وهذا هو السبب في أن الاسم المجهول للمسيح هو «المحرر» the liberator (يسوع المجهول، ٥٣) والمسيحية هي الخلاص عن طريق الحرية، وما يضاد المسيحية هو الخلاص عن طريق العبودية. ويقول ميريزكوفسكى: الخوف من الحرية، والكفر بها معناه الكفر بالروح القدس.»

ويعتقد أننا في حاجة إلى وحى جديد وعقائد جديدة إذا كان لا بد لسر الجسد المقدس أن ينكشف، وللمجتمع الالهى أن يتحقق، وسيكون ذلك عصر الروح القدس، والعهد الثالث. «والانجيل الأبدى» الذى تحدث عنه «يواقيم أوف فلور». «إن الأب لم ينقذ العالم، والابن لم ينقذه، وإنما سوف تنقذه الأم، والأم هي الروح القدس» (سر الثلاثة، ٣٦٤). والغرض من العملية التاريخية هو أن تحقق البشرية والعالم كله ملكوت الله، لا في العالم الآخر، وإنما هنا على هذه الأرض أيضا.. وقال «ميريزكوفسكى» في أحد «الاجتماعات الدينية الفلسفية» إن الأرض ليست مكانا تمهيدا للجنة فحسب، بل لأرض جديدة صالحة، وفي وقتنا الحاضر، كانت المشكلة التي برزت إلى مكان الصدارة في عملية إضفاء الكمال على الأرض هي المشكلة الاجتماعية، أو السعى وراء العدالة الاجتماعية، وهذه هي المهمة الخلافة الملقاة على عاتق المسيحية.(١)

وتلام الكنيسة لأنها لم تعمل في هذا الاتجاه. وحين رأى نفر من الناس «أنه في المسيحية، لا يوجد من الماء ما يطفىء الظمأ الاجتماعى، فقد أعرضوا عن الكنيسة، وانتشر الالحاد انتشارا واسعا، وظهر «نوع من الوحوش المتفقهين» بمعجزات شيطانية، نوع من الوحوش الموهل في الوحشية لأنهم «قضوا على الشخصية» وعلى القيم المطلقة (سر الثلاثة، ١٠-١٦). وهم يؤثرون على الطبيعة من الخارج، «بواسطة الآلات»، أما في أطلانتس، فيعتقد ميريزكوفسكى أن الانسان كان يؤثر على الطبيعة سحريا من الداخل عن طريق التحكم العضوى فيها (يسوع المجهول، ٢٥٩).

(١) انظر ز. هيببوس Z. Hippus الاجتماع الأول في صحيفة «آخر الأنبياء» عدد ٢٣ فبراير

ويقول «ميريزكوفسكى»: إن صراع الانسان - الاله - فى عصرنا الحالى - ضد الله - الانسان قد صار أشد وحشية عما كان من قبل. وهذا هو سر ثقافة المستقبل الروسية كلها - الصراع بين الروح الشرقية والروح الغربية، بين روح الحرب، وروح الفضل الالهي «(تولستوى ودوستوفسكى، ج ١، ص ١٠). وفى هذا الصراع يفضى حب الله - الانسان الذى هو المسيح إلى معجزة مضاعفة الأرغفة، أو - إن شئنا الدقة - إلى الاشباع الأخوى للحاجة المشتركة. أما فى مملكة الانسان - الله فتحدث معجزة شيطانية هو تناقص الأرغفة (يسوع المسيح، ج ٢، ١٨٥). وتستبدل بحب الفرد فى ملكوت الاشتراكية الملحدة. «إرادة اللاشخص»، ويبنى كوم من أكوام النمل (سر الثلاثة، ٥٥) وبدلاً من القربان المقدس، (أو العشاء الزياني)، هناك أكل اللحم البشرى cannibalism. فإذا حاز الانسان - الاله النصر على الأرض، فهذا معناه أن الانسانية قد أخفقت. وحينئذ سوف تحتاج إلى صانع الأرزار^(٢). صانع الأرزار الذى جاء إلى «بيرجنت» لإعادة صياغته لأنه لم يكن نفسه (نفس المرجع، ٥٩). ويصور «ميريزكوفسكى» إعادة الصياغة هذه على أنها الحريق الذى سيلتهم الأرض. وكان فى أعوامه الأخيرة يزداد شعوره بهذه النهاية للأرض وللتاريخ الانسانى: «إن العالم لم يشعر قط بهذه الهوة الفاغرة الموجودة فيه، والتمتأة لابتلاع كل شىء فى أية لحظة، ولقد شق الفأس جذور الأشجار» (يسوع المجهول، ج ١، ١١٦). وهذا لا يعنى على أية حال أن البشرية سوف تختفى: وقد لا تكون تلك النهاية المشتعلة للبشرية الثانية التى جاءت بعد الطوفان هى نهاية العالم: فستكون هناك بشرية ثالثة شمسية. (نورانية) hiliastic تنبأ بها سفر الرؤيا (المرجع نفسه، ج ٢، ٩٤). وستكون هى ملكوت القديسين، وملكوت الحب والحرية.

وتقوم فلسفة «ميريزكوفسكى» الدينية كلها على فكرة المسيحية باعتبارها دين الحب، وبالتالي دين الحرية. وهذا المزيج من الحب والحرية يقربه من الحركة الدينية والفلسفية التى بدأت «بفلاديمير سولوفيف».

والمثل الأعلى للشخصية - فى رأى «ميريزكوفسكى» وكذلك فى رأى «سولوفيف» و«برديائف» - هو جنس ثالث androgyn أى شخصية واحدة متكاملة تجمع بين الرجل والمرأة، ولا يعتنق مثل هذه النظرية غير فلاسفة ينكرون جوهرية الذات، أى لا يفتنون إلى أن الذات الفردية كيان يتجاوز الزمان والمكان، والذات بفضل جوهريتها «فرد» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أى كائن لا يقبل التقسيم على

(٢) انظر مسرحية «بيرجنت» لأبس.

الاطلاق، ولا يتألف من نصفين. وكل من الرجل والمرأة شخص ناقص من حيث إن للرجل - كقاعدة - صفات روحية تنقص المرأة، ومن حيث إن للمرأة - كقاعدة - صفات روحية لا توجد في الرجل. ويتألف المثل الأعلى للشخصية من الجمع في الشخص الواحد بين فضائل الذكورة والأنوثة، ويتحقق ذلك عن طريق تطور الذات لا عن طريق الامتزاج المستحيل لذاتين في ذات واحدة. وهذا المثل الأعلى يتحقق تماما في ملكوت الله حيث لا تملك الأجساد المتسامية أعضاء جنسية ولا تؤدي وظائف جنسية. ومن ثم فإن الأشخاص في ذلك الملكوت يتعالون على ما هو جنسى، ولا يتمتعون بجنسية مزدوجة bisexual. وبالمثل، أشخاص الثالوث المقدس ليسوا من الرجال ولا من النساء.

٤ - ف. روزانوف V. Rozanov

قام «فاسيلي فاسيلييفتش روزانوف» (١٨٥٦ - ١٩١٩) عقب تخرجه في كلية الآداب بجامعة موسكو، بتدريس التاريخ والجغرافيا في مدن الأقاليم الروسية، وكان يجد عمله مضنيا إلى أبعد حد، وظل أعواما طويلا ضجرا بإلحاد المدرسة العالية، على حد تعبيره. ولكن حين بلغ الخامسة والثلاثين اعتراه تحول مفاجئ حمله إلى الدين وجعله يعتزم أن يحيا وفقا لمشيئة الله - واستطاع بفضل ن.ن. ستراهوف N.N. Strahov أن ينتقل إلى بطرسبورج عام ١٨٩٣، وأن يحصل على وظيفة بمصلحة الضرائب. وتقاعد عام ١٨٩٩ وأصبح كاتباً منتظماً في صحيفة نوفوى فريميا (العصور الحديثة Novoe Vremya) وكرس نفسه تماماً للأدب. ولم يكن «روزانوف» شاعراً، ولكنه كان كالشعراء الرمزيين «باحثاً عن الله».

ومؤلفات «روزانوف» الرئيسية هي: «عن الفهم» موسكو، ١٨٨٦؛ «أسطورة المفتش الأعظم»، ١٨٩٣؛ «مقالات عن الزواج»، ١٨٩٨؛ «غسق التنوير»، ١٨٩٩؛ «مقالات أدبية»، ١٨٩٩؛ «الدين والثقافة»، ١٩٠١؛ «في عالم الغامض وغير اليقيني»، ١٩٠٤؛ «بالقرب من جدران الكنيسة»، ١٩٠٦؛ «الصورة المظلمة: ميتافيزيقا المسيحية»، ١٩١١؛ «الأوراق المتساقطة» (ترجمها عن الانجليزية كوتليانسكى؛ لندن ١٩٢٩)، «العزلة Solitaria»؛ «رؤيا عصرنا الحاضر»، ١٩١٨.

وقد ألف «إريك هولرباخ» Eric Hollerbach عام ١٩٢٢ كتاباً تحت عنوان: «ف.ف. روزانوف» ترجم إلى اللغة الانجليزية.

وقد كان «روزانوف» يتمتع بموهبة أدبية عظيمة، وكان مفكراً أصيلاً إلى حد بعيد، وملاحظاً للحياة. وكتابات لا ينتظمها منهج، بل إنها بعيدة عن الاتساق، غير أنها تكشف في كثير من الأحيان عن لمحات من العبقرية. ولقد كانت شخصيته - لسوء الحظ - شخصية مرضية، ولعل أبرز مثل على ذلك انشغاله غير العادى بالجنس. وكان من الممكن أن يكون شخصية في إحدى روايات «دوستوفسكى». ويعطينا «إريك هولرباخ» في كتابه سمة مميزة رائعة من سمات روزانوف، فيقول: إن «روزانوف» في سعيه إلى التغلغل في أغوار الروح الانسانية كان يهتم بمسائل الكتاب الآخرين «المنزلية»، و«بثياهم الداخلية». وإنى لأعرف شيئاً عن ذلك من تجربتي الشخصية. فقد كانت بنات «روزانوف» الثلاث ملتحيات بإحدى المدارس العالية للبنات، وكانت ناظرة المدرسة «مدام ستويونين» زوج أبى. وكانت شققتنا ملحقة بالمدرسة. وكان «روزانوف» كلما حضر إلى المدرسة في عمل ما، يزورنى دائماً. فما أن أقول له «ادخل» رداً على طرقاته، حتى يفتح مسرعاً باب المكتب، ويندفع إلى مكتبي حيث يكون ثمة كتاب مفتوح، ويزج بأنفه ليرى ماذا أقرأ. ولعله كان يحاول أن يباغت الناس جميعاً دون أن يشعروا به على هذا النحو لكى يعلم اهتماماتهم الحقيقية.

وكتاب «روزانوف» عن الفهم هو من بين مؤلفاته جميعاً الكتاب الوحيد الذى يهتم بالمسائل الفلسفية البحتة. وهو يحاول أن يضع تصوراً عن «الفهم» يمكن أن يتغلب على التعارض القائم بين العلم والفلسفة. ويقول: إن العقل يحتوى على إطارات نظرية عددها سبعة وهى: أفكار الوجود، والماهية، والملك، والعلة، (أو الأصل)، والنتيجة (أو الغرض) والتماثل والاختلاف، والعدد. وخين نمزج النظر بالخبرة نصل إلى «الفهم» باعتباره «معرفة متكاملة». والروح الانسانية كيان مستقل لا مادى قادر على خلق أشكال متباينة هى الأفكار، وفرضها على الجوهر المادى، وهذه الأشكال هى النحت والموسيقى والدولة.. وهلم جرا. والروح هى «شكل الأشكال». ويعد أن يفنى الجسد تبقى الروح باعتبارها «شكل الوجود الخالص الذى لا ينحصر فى أى حد». وهذا الكتاب مكتوب بأسلوب جهل لا لون له، ويختلف أشد الاختلاف عن كتابات «روزانوف» الأخرى التى تبين في وضوح موهبته الأدبية وأصالته.

وتشيع في كتب «روزانوف» ومقالاته نزعة نقدية للمسيحية. وهو ينظر إلى مسيحية «الأب زوسيم» و«أليوشا كارامازوف» المشرقة على أنها اختراع اخترعه «دوستوفسكى». أما المسيحية الحقيقية التاريخية في نظره فهى دين كئيب ينزع إلى الموت، ويدعو إلى العزوبة والصيام والزهد. وبدلاً من حب الإنسان كرس هذا الدين

نفسه لللاهوت: والنتيجة النهائية لمثل هذا الدين هي أن يضحي المؤمنون العجائز بأنفسهم بأن يحرقوا أنفسهم أو يدفنوها أحياء كما حدث سنة ١٨٩٦ بالقرب من تيراسبول Tiraspol (حدث ذلك بين المؤمنين العجائز الذين ارتاعوا من التعداد القومى، ناظرين إليه على أنه عمل من أعمال عدو المسيح). و«روزانوف» يريد ديناً مشرقاً، ولكنه لا يعرف الفرح الروحى لأنه لا يعرف المسيحية على أنها دين للنور، إنه يريد الفرح الوثنى الحسى. ويجتذبه العهد القديم أكثر من العهد الجديد. ويقول: «إن العقاب فى العهد القديم عقاب قصير وبدنى»، وإسرائيل فى أعماقه لا يخاف قط. وثمة روح عجيبة من الحرية بل ومن الجموح فيه، وكأن «يهواه» Jehovah والأنبياء يحبون هذا الجموح. وهم يكافحون هذه الروح كما يكافح السائس جوادا جامحا وكما تكافح الأم طفلاً عبقرى، بيد أنهم ليرتاعون من فكرة أن يجعلوا من شىء متأجج متحمس شيئاً خانعاً ذليلاً «حتى نعيش حياة هادئة مسالمة» (الصورة المظلمة، ٢٣٥). ودين العهد القديم يجتذب «روزانوف» بما فيه من اهتمام بالإنسان وحب للحياة العائلية. غير أن عبادة الجسد الوثنية، وخاصة عبادة أعضاء الذكورة، أشد اجتذاباً له من ذلك. وعضو الذكورة فى رأيه هو «مصدر كل إلهام». ويقول «هولرباخ» إن «روزانوف» بتأليهه للجنس يحول الدين إلى وحدة وجود جنسية» (٤٦).

وعلى الرغم من المدائح التى ساقها «روزانوف» فى تمجيد «العهد القديم»، فقد كتب ذات مرة باعتباره معادياً للنزعة السامية Anti-Semite. وقد نسبت هذه الثنائية من جانبه إلى افتقاره لمبدأ معين، وفى عام ١٩١٣ طرد من «اجتماعات بطرسبورج الدينية والفلسفية. ولقد كان «روزانوف» - على حد تعبير هولرباخ - محباً لليهودية من الناحية النفسية، وعدواً للسامية من الناحية السياسية، وعلى هذا فإنه لم يكن «منافقاً»، بل «صاحب وجهين» (٩٨).

وقد عاش «روزانوف» عقب الثورة البلشفية عند الأب «بافل فلورنسكى» فى «سرجيف بوساد» Sergiev Posad بدير «القديس سرجيوس». وكان يؤلف هناك كتابه «رؤيا عصرنا الحاضر» الذى واصل فيه هجومه على المسيحية. فلما أغضب ذلك الأب «بافل»، ومحاضراً بأكاديمية موسكو اللاهوتية يدعى أندرييف، وشخصاً آخر لا أتذكر اسمه، ذهبوا لزيارة «روزانوف»، ولقد أخبرنى «أندرييف» أنهم قالوا «لروزانوف» إنه إذا مضى فى مهاجمته للمسيحية فلن يكونوا أصدقاءه بعد، وقد أجابهم روزانوف على ذلك - ومن الواضح أنه كان يشعر بقوة شيطانية فيه أو بالقرب منه - أجابهم بقوله: «لا تتدخلوا فى شئون روزانوف، وإلا حدث لكم مالا تحمد عقباه». والحق أنه لم يمتض

عام واحد حتى أصيب الأشخاص الثلاثة جميعا بكوارث خطيرة. ومهما يكن من أمر، فقد مات «روزانوف» وهو مسيحي صالح، وكان فؤاده - قبل وفاته - عامرا بالفرح لبعث المسيح. وتلقى التناول المقدس والمسح الكامل عدة مرات ولم يلبث أن مات أثناء تأدية هذه الطقوس الأخيرة.

الفصل الرابع والعشرون

المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي - منهج «هيجل» الديالكتيكي

يقول الماركسيون إن فلسفتهم المادية الجدلية ترتبط تاريخيا بفلسفة «هيجل»، ويتصوره للمنهج الديالكتيكي بالذات. ويذكرون بالطبع أن فلسفتهم تختلف اختلافا عميقا عن فلسفة «هيجل»، فهيجل يدافع عن المثالية، ويعتقد أن أساس العالم هو «الروح المطلقة»، بينما الماركسيون ماديون، ويعتقدون أن الواقع الوحيد هو المادة. ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فلا بد أن يسبق عرضنا للمادية الجدلية مناقشة «لمنهج هيجل الديالكتيكي، وفحصا نقديا للنظرية الهيجلية والماركسية عن «تطابق الأضداد» identity of opposites.

والعملية الكونية - في نظر هيجل - هي تطور الفكرة المطلقة أو الروح المطلقة. ومادامت العملية الكونية تتطور بصورة ديالكتيكية، فإن التفسير الفلسفي لها يتطور عن طريق المنهج الديالكتيكي الذي ليس شيئا آخر غير الديالكتيك الموضوعي نفسه في بلوغه للوعي الذاتي في عقل الفيلسوف.

ونقطة البداية في الديالكتيك هي تصور محدود ذو جانب واحد للفهم يتحدد وفقا لقانوني الهوية والتناقض. ولا يمكن أن يبقى هذا التصور مقصورا على هذا الجانب الواحد؛ ذلك أن مضمونه يرغمه على أن يتجاوز حدوده، وأن يصبح التصور المضاد له، وهو أيضا تصور عقلى محدود وذو جانب واحد. وهكذا ينتقل التصور من «الموضوع» thesis إلى «نقيض الموضوع» antithesis، بيد أنه لا يستطيع البقاء عنده، فإن مضمون «نقيض الموضوع» يتطلب تجاوز ذاته والانتقال إلى نقيضه. وهذا التجاوز أو العلو - أي سلب السلب - لا يتخذ شكل العودة إلى «الموضوع»، بل يتخذ شكل مزيد من التطور للفكرة، وشكل الصعود نحو «مركب الموضوع» synthesis، أي إلى تصور تتحقق فيه هوية النقيضين وهذه الهوية ليست هوية الفهم المجردة، ولكنها هوية العقل العينية: وتتألف من تلك الحقيقة وهي أن الواقع الحي لا يخشى التناقض، بل على العكس يجسده.

والمستوى الثالث للتطور - وهو مركب الموضوع - يتضح أنه يتضمن - بعد

الفحص الدقيق - بالاضافة إلى هوية النقيضين الحية عناصر أخرى من ذلك الاتجاه العقلى الموحد الذى يتطلب سلبا جديدا، وهكذا دواليك، وعلى هذا النحو تتم عملية التطور الذاتى للفكرة على شكل ثلاثى - أى تمر مراحل ثلاث هى الموضوع، ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع.

ويمكن أن نجد مثلا على ذلك فى بداية «منطق» هيجل. فهو إذ يبدأ بفكرة «الوجود» الخالص، فلا يجد فيها أى مضمون، يجعلها مطابقة لفكرة «العدم». ويقول: «وهكذا تتضمن البداية الوجود والعدم، وهى وحدة الوجود والعدم، ذلك أنها اللاوجود الذى هو الوجود فى الوقت نفسه، والوجود الذى هو اللاوجود فى آن واحد». ويكتشف «هيجل» التعبير الصادق عن هذه المطابقة بين الوجود واللاوجود فى الصيرورة (Werden)^(١).

وكل شئ - وفقا للمنطق الصورى التقليدى خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع، بحيث إن «كل أ هى أ» ولا يمكن أن تكون أ لا - أ. وينظر هيجل إلى مثل هذا المنطق على أنه تعبير عن التجريدات العقلية التى لا تطبق على الواقع العيى الحى - الذى يكون فيه كل شئ - على عكس التصورات العقلية المجردة - متناقضا، «وكل أ هى ب»، مادام وجود المتناقضات والمنازعات والصراع بين المبادئ المتعارضة هو الذى يدفع الوجود إلى التقدم والتطور. وهكذا يختلف المنطق الديالكتيكي اختلافا حادا عن منطق الفهم.

ولنأخذ مثلا أكثر عينية، وليكن العلاقة بين الخارجى والداخلى، تيسيرا لأغراض النقد. و«هيجل» يناقش هذه العلاقة فى كتابه «المنطق» بالإشارة إلى القوة على أنها الشكل الداخلى للواقع، وإلى تحققها الخارجى على أنه شكل الوجود the form of being، وهو يحاول أن يبين أن الداخلى والخارجى - فى هذه الحالة - «ماههما إلهوية» (nur eine Identität ausmachen)^(٢) ويعبر عن هذه الفكرة نفسها - وإن يكن ذلك بصورة أقل إلحاحا - فى أقسام أخرى من كتابه «المنطق»، حين يتكلم مثلا عن الاحساسات الداخلية (المشاعر) وتعبيراتها الجسمية فى البكاء والضحك.. إلخ.^(٣) ولنأخذ مثلا معينا من الحالات الذهنية وتعبيرها الجسدى. فلنفترض أن اثنين من

Hegel, Wissenschaft der Logik, I, 68, 77, 80. (vol III, 1833 ed:)

(١)

II sec. 2, chap. 3, 178. (Vol. IV, 1834 ed.)

(٢)

The Encyclopaedia of Philosophical Sciences, 393-400.

(٣) «موسوعة العلوم الفلسفية»

المفكرين المتنافسين اللذين يعادى كل منهما الآخر، يشتغلان بمشكلة فلسفية ما، وأنهما قد اشتبكا في مناقشة حامية، وأفلح أحدهما في إثبات أن نظرية خصمه تتضمن دليلا واضحا البطلان. فيكتسح بذلك أدلة غريمه، وحين يشعر بتفوقه، يرفع رأسه عاليا، ويطلق من حين إلى آخر ضحكة ساخرة رجراجة. ومن المستحيل - في هذه الحالة بالطبع، أن يتحدث المرء عن مطابقة بين الداخلى والخارجى، بين التجربة الذهنية والتعبير الجسدى. ذلك أن التعبير الجسدى يتألف من عمليات مكانية: أى تغيير في وضع الرأس، وتقلصات دورية وانبساطات في الصدر، وحركة جزيئات الهواء، والموجات الصوتية، إلخ. أما التجربة الذهنية الداخلية التى يعانها الشخص المتناقض - إلا وهى تعبير عن ذاته - فهى السرور المزهو بتفوقه، وبانتصاره الساخر المزدردى لخصمه. وتتخذ عملياته الذهنية الحميمة الداخلية كلها شكلا زمانيا فحسب، بينما يتخذ التعبير الجسمى الخارجى شكلا مكانيا زمانيا spatiotemporal. فإذا فصلنا جانبا عن آخر بواسطة التحليل العقلى، فإن المرء يستطيع أن يرى فى يسر أن الاختلاف الكيفى بين النفس والجسمى اختلاف هائل. والعجز عن تركيز الانتباه على أحدهما فى لحظة ما وعلى الآخر فى لحظة أخرى كيما نلاحظ الفرق بينهما - هذا العجز يؤدى إلى الخلط بينهما، وهذا فى ذاته خطأ باطل كأن نؤكد مطابقة اللون والامتداد حين ننظر إلى اسطوانة حمراء، ونعجز ذهنيا عن التمييز بين أحمرارها وشكلها المكانى (على هيئة دائرة).

ولا يمنع الاختلاف العميق بين النفس وتحققه الجسمى من أن يؤلفا أوثق وحدة ممكنة، قد تكون أوثق من وحدة اللون وامتداده. وفى هذا المثل الذى وضعناه تحت أعيننا ثمة «تداخل متبادل» بين العمليتين المختلفتين، بل المتعارضتين (الداخلية والخارجية) وإن لم يكن ذلك تطابق بين الضدين بل مجرد «وحدة» منهما. وتطابق الضدين - الذى ينتهك قانون التناقض لا سبيل إلى تحقيقه على الإطلاق، لأنه خال من المعنى تماما. ويعنى انتهاك قانون التناقض حينذاك أن «الاحمرار فى حمرة ذاتها ليس أحمر». وهذا النوع من القول الباطل لا يمكن التعبير عنه إلا تعبيرا لفظيا على هيئة لغز، بيد أنه من المستحيل استحالة مطلقة تحقيقه حتى فى مجال الفكر. ويعد «هيجل» كل تغير تناقض مجسد. والحق أن كل تغير ما هو إلا وحدة الضدين، ولكنه ليس تطابقا بينهما ينتهك قانون التناقض.

٢ - المادية الجدلية

تفرض الدولة في الاتحاد السوفيتي فرضا إجباريا مذهباً فلسفياً معيناً هو مادية «ماركس» و «إنجلز» المسماة بالمادية الجدلية (الاسم المختصر لها هو diamat). وقد كان كثير من الفلاسفة السوفيت حتى عام ١٩٢٥ - وخاصة الطبيعيين منهم - في الوقت الذي يؤكدون فيه ولاءهم للماركسية، لا يتضح في أذهانهم وضوحاً كافياً الفرق بين المادية الجدلية والمادية الآلية (الميكانيكية). وفي سنة ١٩٢٥ نشر لأول مرة مخطوط لانجلز تحت عنوان: «ديالكتيك الطبيعة». (كتب في ١٨٧٣، ١٨٧٨ - ١٨٨٢)، أحدث انقساماً حاداً في صفوف الماركسيين السوفيت، فانقسموا معسكرين جدليين و«ميكانيكيين» ونشب صراع عنيف «في جبهتين» ضد المثالية ذات العقلية المنشقية (عقلية الأقلية) وضد «المادية الميكانيكية» وتحددت الخطوط الاجمالية العامة للمادية الجدلية تحديداً واضحاً^(٤).

فلنر قبل كل شيء ما يعنيه انصارها بكلمة «المادية». يقول «إنجلز» ويتابعه في ذلك «لينين» - إن الفلاسفة ينقسمون إلى ماديين ومثاليين ولا أدريين. ويقول «لينين» إن المادة أو الطبيعة (الوجود الفيزيائي) هي في نظر الماديين أولية، بينما الروح والوعي والاحساس، وما هو نفسى، ثانوية. وعلى العكس من ذلك يرى المثاليون أن الروح أولية. بينما ينكر اللاأدريون إمكان معرفة العالم ومبادئه الأساسية^(٥).

(٤) سوف أشير في معظم عرضي للمادية الجدلية إلى الكتب والمقالات الرئيسية التالية:

ديالكتيك الطبيعة، مع مقدمة بقلم د. ريزانوف الطبعة الرابعة ١٩٣٠ Engels; The Dialectics of Nature.

المادية والنقدية التجريبية. Lenin, Materialism and Empirico Criticism, 1908, Collected Works. مقالة تمهيدية في ترجمة مجموعة أعمال هيجل Deborin, Hegel and Dialectical materialism I & 2nd ed., 1929.

B. Byhovsky, An Outline of the Philosophy of Dialectical Materialism.

I. Luppel, On Two Fronts. 1930.

V. A. Leonov, An Outline of Dialectical Materialism, 1948.

وحين أشير إلى هذه المراجع لن أذكر عناوينها كاملة.

(٥) لينين «المادية والنزعة النقدية التجريبية، والإشارات هنا إلى الترجمة الإنجليزية التي قام بها

إي. كفتيكو، وماركس ولورنس، ١٩٢٧، وأنظر أيضاً كتاب «إنجلز: «لودفيج فويرباخ».

«لا يوجد شيء في العالم غير مادة تتحرك، ولا تستطيع المادة أن تتحرك إلا في المكان والزمان» (لينين). والأشكال الأساسية لكل وجود كائنا ما كان هي المكان والزمان، والوجود خارج الزمان لا يقل بطلانا عن الوجود خارج المكان» (إنجلز، «ضد ديرنج» Anti-Duhring الطبعة الروسية الرابعة، ص ٣٩).

وقد يبدو استنادا على قوة هذا القول إن المادية الجدلية مبنية على تصور واضح محدد للمادة لا يقل في وضوحه عن تصور المادية الميكانيكية لها: فالمادة هي الوجود الممتد الذي لا سبيل إلى النفاذ منه وهي الوجود المتحرك، أى الذى يغير موضعه في المكان. وسنرى على أية حال أن الأمر ليس على هذا النحو.

يقول بايهوفسكى Byhovsky: «يستخدم تصور المادة بمعنيين. فنحن نفرق بين التصور الفلسفى والتصور الفزيائى للمادة. وهذان التصوران لا يناقض أحدهما الآخر، بل إنهما يحددان المادة من وجهتين مختلفتين من وجهات النظر» (٧٨). ويتبع «هولباخ» و«بليهانوف» ويستشهد بلينين، فيعرف المادة من وجهة النظر الفلسفية والابستمولوجية: «ذلك الشيء الذى يؤثر في حواسنا فينتج الاحساس، والمادة هي الواقع الموضوعى الذى يعطى لنا في الاحساس» (لينين، ١١٦). وهذا التعريف لا يتضمن سوى الاعترافات بالواقع الموضوعى للمادة، أى وجودها مستقلة عن وعينا، ويؤكد أن «معرفتنا بها تنشأ عن طريق الحواس» (بايهوفسكى، ٧٨)، ولكنه لا يشير إلى طبيعتها. وقد يتوقع المرء أن يقوم بذلك تعريف المادة من وجهة نظر علم الفزياء. ولكنه أمل باطل! ويتساءل «لينين» و«بايهوفسكى» وغيرهما: «ما المقصود بإعطاء تعريف؟» «إنه يعنى أولا إدراج تصور معين تحت تصور آخر يكون بمثابة الجنس الأشمل، ويكون ذلك التصور المعين واحدا من أنواعه، مع الإشارة إلى اختلافه النوعى (ومثل ذلك: تعريف المربع بأنه شكل رباعى متساوى الأضلاع». فكلية «شكل رباعى» مفهوم الجنس، ومتساوى الأضلاع «هى الصفة النوعية المميزة»). بيد أن «المادة لا يمكن تعريفها بالجنس والفصل per genus et differen- tiam مادامت المادة هي «كل» ما يوجد، وهى أعم التصورات ، وجنس الأجناس جميعا. وكما مايوجد ماهو إلا وجه من وجوه المادة، أما المادة نفسها فلا يمكن تعريفها على أنها مثل جزئى من جنس ما. ومن المستحيل لهذا السبب عينه الإشارة إلى الاختلاف النوعى للمادة. وإذا كانت المادة هي «كل» ما يوجد، فليس مما يقبل التفكير أن نبحث عن الصفات التى تميزها عن شيء آخر سواها، مادام هذا الشيء

الآخر لا يمكن إلا أن يكون اللاوجود، أى أنه لا يمكن أن يوجد^(٦).

وعلى هذا النحو تبسط الماديون الجدليون مهمتهم في تقديم الأسس للتصور المادى للعالم تبسيطا شديدا. فهم يؤكدون - دون إثبات - أن «المادة هى كل» ما يوجد والوجود بطبيعته ذاتها مقولة «مادية» (ديبورين، الفصل الحادى والأربعون). وهذا يجعل من الممكن - تمشيا مع مقتضيات العلم الحديث والفلسفة - أن نعرزو إلى «الوجود» كل أنواع المظاهر والخصائص والملكات التى هى أبعد جدا من أن تكون مادية، وأن يسمى المرء نظريته هذه بأنها مادية على أساس أن «المادة هى كل ما يوجد». ويشير «إنجلز» فى كتابه «ديالكتيك الطبيعة» إلى الطريق الذى قد يؤدى إلى معرفة ما هى المادة: «إذا عرفنا الأشكال التى تتخذها حركة المادة (وإن تكن معرفتنا بذلك مازالت ناقصة جدا لأن العلم الطبيعى ذو نشأة حديثة) فقد توصلنا إلى أن معرفة المادة نفسها، وهذا يستوعب معرفتنا بها» (١٧). وتبدو هذه الجملة مادية جدا إذا أخذت كلمة حركة بالمعنى - المتفق عليه عامة فى العلم - وهو تغير الوضع فى المكان. ومهما يكن من أمر، فإن «إنجلز» يشرح فى الصفحة التالية مباشرة أن الحركة تعنى فى المادية الجدلية و«التغير عامة» change in general (١٨، ١٦٣). والماديون الجدليون يقبلون جميعا هذا الاستعمال: فهم لا يقصدون بكلمة «حركة» مجرد تغيير الوضع فى المكان فحسب، بل يقصدون أيضا كل تغير كىفى. وهكذا لا يقولون شيئا عن المادة حتى الآن إلا أنها كل ما يوجد وما يتغير. ولكن ليس ثمة ما يدعونا إلى اليأس، ذلك أن تأمل الصراع الذى يوجهه «الجدليون» ضد المادية الميكانيكية وتأمل نظرياتهم الأخرى سوف يعطينا فكرة أكثر تحديدا عن طبيعة فلسفتهم.

ويقول «إنجلز»: إن الفلسفة الميتافيزيقية - وتندرج تحت هذه العبارة المادية الميكانيكية - تهتم «بالمقولات اللامتغيرة»، بينما تهتم المادية الجدلية بالمقولات «السيالة»، وهكذا نجد مثلا أن أصغر الجزئيات مطردة لا تتغير - وفقا للمادية الآلية. بيد أن «العلم الطبيعى» - كما يقول إنجلز - «الذى يسعى إلى اكتشاف المادة كما هى فى ذاتها، وإلى أن يرد الفروق الكيفية إلى اختلافات كمية بحتة فى تركيب أدق الجزئيات المتطابقة، يفعل نفس الشئ الذى يمكن أن يفعله إذا كان يبحث عن الفاكهة فى ذاتها، بدلا من أن يبحث عن الكرز والخوخ والتفاح.... إلخ، أو كما يبحث عن الثدييات فى ذاتها بدلا من البحث عن القطط والكلاب والخراف، إلخ..

(٦) «بايروفسكى»، ٧٨، «لينين»، ١١٨.

أو كما يبحث عن الغاز في ذاته أو المعدن في ذاته، أو الصخر في ذاته، أو التفاعل الكيميائي في ذاته، أو الحركة في ذاتها. وهذه النظرة الرياضية الموحدة الاتجاه التي ترى أن المادة لا تتحدد إلا من حيث الكم فحسب، هي نظرة المادية الفرنسية التي انتشرت في القرن الثامن عشر» (إنجلز، ١٠٣، لوبول Luppel، ١٤٦ ف). أما المادية الجدلية فتتحرر من هذه النظرية الميكانيكية الموحدة الاتجاه، مادامت تهتدى بقوانين الديالكتيك الثلاثة التالية، والمشتقة «من تاريخ الطبيعة والمجتمع الانساني». وهذه القوانين هي: قانون انتقال الكم إلى الكيف والعكس، قانون تداخل الأضداد المتبادل. قانون سلب السلب» (١٥٧).

وقد ذكرنا القانونين الثاني والثالث حين تعرضنا لمنهج «هيجل» الديالكتيكي، والقانون الأول مؤداة أنه في مرحلة معينة تنتج عن التغيرات الكمية تغيرات مفاجئة في الكيف. وفضلا عن ذلك، وإذا شئنا الحديث بصفة عامة، لا يوجد كيفية منفصلة عن الكمية، ولا كمية بدون كيفية» (ديبورين، الفصل العشرون).

والحركة – وكل نوع من أنواع التغير – ديالكتيكية من أولها إلى آخرها. وتتألف السمة الرئيسية الأساسية لكل تغير – كما نعلم – من أن شيئا معينا يجرى عليه السلب في حركته، إذ لا يعود إلى ما كان عليه، ويكتسب صورا جديدة من صور الوجود. وفي انتقال هذا الشيء إلى صفة جديدة، وفي عملية ظهور هذه الصفة، لا تتحطم الصفة السابقة دون أن تترك أثرا، ولكنها تدخل في الصفة الجديدة باعتبارها عنصرا ثانويا. والسلب هو «الرفع» إذا استخدمنا مصطلحا ديالكتيكيا مألوفا. و«الرفع» شكل من أشكال السلب يصل فيه الشيء إلى نهاية، ويبقى في الوقت نفسه عند مستوى جديد. «وهذه هي الطريقة التي يتمثل بها الكائن العضوي الطعام أو الأوكسجين، ويحوله إليه، وهذه الطريقة التي يخزن بها النبات عناصر التربة الغذائية، وبهذه الطريقة يمتص تاريخ العلم والفن تراث الماضي. فما يبقى من الماضي يخضع لقوانين التطور الجديدة، ويدخل في فلك الحركات الجديدة، ويشد إلى عربة الكيف الجديد. وتحول الطاقة هو في الوقت نفسه المحافظة عليها. وإنهيار الرأسمالية هو في الوقت نفسه استيعاب النتائج الفنية والحضارية التي تمخض عنها التطور الرأسمالي. وظهور أشكال عليا في الحركة ليس معناه تحطيم الأشكال الأدنى، وإنما معناه تساميهها sublimation. وتوجد القوانين الميكانيكية داخل حدود أشكال الحركة الأعلى باعتبارها قوانين مساعدة ثانوية متسامية».

«كيف يتم التطور الجديد إذن؟ عندما يتغير شيء معين إلى نقيضه وتتسامى

حالته السابقة، يستمر التطور على الأساس الجديد. وفي مرحلة معينة منه يتغير الشيء مرة أخرى إلى نقيضه. فهل يعنى هذا أن الشيء يعود بالسلب الثانى - إلى حالته الأصلية؟ كلا، إنه لا يعود. فالسلب الثانى، أو سلب السلب فى المصطلح الديالكتيكي ليس عودة إلى الحالة الأصلية. إنما يعنى سلب السلب «رفع» المرحلتين الأولى والثانية من مراحل التطور أو الصعود. فوقهما معا» (بايهوفسكى، ٢٠٨ ف). «فهى ليست حركة دائرية ولكنها لولبية»^(٧).

والضد الذى يتحول إليه شيء ما فى تطوره «هو شيء أكثر من مجرد الاختلاف» وفقا لتفسير «بايهوفسكى». والتضاد «اختلاف محدد.. اختلاف باطنى جوهرى ضرورى لا سبيل إلى التوفيق فيه من جانب معين محدد. والعالم ككل ليس شيئا آخر غير وحدة مثل هذه الأضداد، وحدة منقسمة تضم الأقطاب Polarities. والعمليات الكهربائية والمغناطيسية مثل على وحدة الأضداد. والمادة وحدة البروتونات والالكترونات، وحدة موجة متصلة وجزئيات منفصلة. ولا وجود لفعل بلا رد فعل. وكل نشوء هو فى الوقت نفسه بالضرورة تحطيم لشيء ما. وبقاء الأصلح هو موت غير الأصلح. وطبقة المجتمع ما هى إلا وحدة الأضداد. والبروليتاريا والبورجوازية مقولات اجتماعية، والتميز بينهما يصل إلى حد التضاد» (بايهوفسكى). والمبدأ الأساسى للتفسير الديالكتيكي للعالم هو أن العالم وحدة منقسمة فى ذاتها، وحدة الأضداد، وحامل المتناقضات الباطنية» (بايهوفسكى، ٢١٣، بوزنر، ٥٩). «والديالكتيك الموضوعى» - أى الحركة بواسطة المتناقضات - «يسود الطبيعة» (إنجلز، ٤٢، ديبورين، فقرة ٨١). ويقول لينين: «إن البحث عن وحدة الأضداد فى الطبيعة يحدد إمكانية معرفة جميع عمليات العالم فى «حركتها الذاتية» self-movement وفى تطورها التلقائى، وفى حياتها الفعلية»^(٨).

ويتجلى عند هذه النقطة الاختلاف العميق بين المادية الجدلية، والثباتية الميكانيكية؛ إذ يلاحظ بايهوفسكى أن «التناقض فى نظر المادى الميكانيكى تناقض ميكانيكى، فهو تناقض الأشياء المتعارضة، أو تناقض القوى التى يضاد بعضها بعضا. ولا يمكن أن يكون التناقض وفقا للتفسير الميكانيكى للحركة، إلا تناقضا خارجيا لا داخليا، وهو ليس تناقضا محصورا ولا يتم داخل وحدة، ولا وجود لرابطة داخلية ضرورية بين عناصره. ونظرية التوازن (أ. بوجدانوف، ن. بوهارين) مثل

(٧) لينين: «كارل ماركس»، مجموعة أعمال الطبعة الثانية، الفقرة الثامنة عشرة، ص ١١.

(٨) لينين، «مسألة الديالكتيك» تحت راية الماركسية، الفصل الخامس والسادس، ص ١٤، ١٩٢٥.

واضح على منهج قائم على استبدال الميكانيكى للتعارض بين القوى المتحركة في اتجاه مضاد بالمبدأ الديالكتيكى لوحدة الأضداد». «فالتوازن - وفقا لهذه النظرية هو حالة شىء ما لا يستطيع أن يغير فيها حالته من تلقاء نفسه وبدون مساعدة قوة خارجية. واختلال التوازن هو نتيجة بن القوتين المتضادتين «أى الصراع بين القوى فى نسق ما والبيئة المحيطة به. والاختلافات الجوهرية بين هذه النظرة الميكانيكية للتوازن والنظرية الديالكتيكية هي كالآتى: إذ لا يوجد أولا - وفقا لنظرية التوازن أى نشوء كامن للاختلافات، أو أى انشقاق كامن للوحدة، أو أى تداخل متبادل بين الأضداد. والتعارض يفصل عن الوحدة، والعناصر المتضاربة كل منهما مستقل أجنبى، خارجى، عن الآخر بحيث يبدو التناقض بينها عرضيا. ثانيا: المتناقضات الباطنية باعتبارها القوة المحركة للتطور تستبدل بالمتناقضات الخارجية، بالصراع بين نسق ما وبيئته. وتحل محل الحركة الذاتية حركة يسببها دافع من الخارج. وترد العلاقات الداخلية فى نسق ما إلى مستوى العلاقات المشتقة من غيرها المعتمدة على العلاقات الخارجية. والاطرادات الباطنية للأشياء المحددة تحديدا كيفيا ينظر إليها على أنها دالة للعلاقات الخارجية بين الأشياء، لا على أنها القوة المحركة للتطور. ثالثا: ترد نظرية التوازن كل كثرة أشكال الحركة إلى الاصطدام الآلى بين الأجسام. وتصور التوازن المستعار من الميكانيكا يقضى على ثراء أشكال التطور العليا الفائقة على ما هو آلى (الأشكال البيولوجية والاجتماعية)، رابعا: وفى نظرية التوازن تعكس العلاقة بين الحركة والسكون، إذ يقال إن التوازن متحرك ونسبى، وعلى هذا فإن الحركة فى هذه النظرة شكل من أشكال السكون، لا العكس. وليست الحركة هي التى تحمل فى داخلها السكون والتوازن، بل على العكس من ذلك، التوازن يثبت أنه حامل الحركة. خامسا: نظرية التوازن هي نظرية التغير الكمى المجرد. ذلك أن القوة الأعظم هي التى تحدد اتجاه القوة الأقل. والتحول إلى كيف جديد، وظهور الأشكال الجديدة للتطور، والاطرادات uniformities الجديدة.... كل هذا لا يمكن أن يدخل فى هذا التخطيط المسطح الذى تنقصه الدقة للتوازن. وسادسا وأخيرا، يستبدل سلب السلب، و«رفع» حركات التطور الايجابية والسلبية، وظهور الجديد، يستبدل بهذا كله فى النظرية الآلية، إقرار التوازن مرة أخرى بين النسق والبيئة» (بايهوفسكى، ٢٣٧ ف).

وما دام التغير حركة - ذاتية دياكتيكية قائمة على المتناقضات الداخلية، فإنه يستحق اسم «التطور»، وله طابع «محيث» immanent، كما يقول «لينين» ويكرر من

بعده «ديبورين». والشئ يتطور «بالضرورة» في اتجاه محدد، غير أنه قد يتطور في اتجاه آخر بسبب ماهيته أو طبيعته الكامنة (ديبورين، فقرة ٩٦).

ومن ثم ليس غريبا أن نجد «لينين» يشير إلى أن للتطور طابعا «خلاقا» وهو يميز بين «تصورين للتطور: التطور باعتباره زيادة ونقصانا، وتكرارا، والتطور باعتباره وحدة الضدين (أى انقسام وحدة ما إلى ضدين يستبعد أحدهما الآخر، والعلاقة المتبادلة بينهما). التصور الأول تصور ميت وفقير ومجذب. أما التصور الثانى فهو تصور حيوى، إنه وحده الذى يفسر الحركة الذاتية لكل ما هو كائن، ويفسر التغيرات المفاجئة وانقطاعات الحركة المتصلة، والتحول إلى الضد، وتحطيم القديم، ومولد الجديد»^(٩).

ويشير لينين في مقاله: «كارل ماركس» إلى السمات التالية لنظرية التطور الديالكتيكية: «إن التطور يكرر المراحل الماضية، ولكن بطريقة مختلفة، وعلى مستوى أعلى (سلب السلب)، سالكا طريقا لولبيا، لاخطا مستقيما، والتطور يحمل في طياته الكوارث، وهو ثورى يتقدم في وثبات مفاجئة، وثمة انقطاعات في الحركة المتصلة، والكم يتحول إلى كيف، وهناك دوافع داخلية للتطور، تعطى بواسطة التناقض، والصراع بين القوى والميول المختلفة تؤثر على جسم معين، أو تفعل في حدود واقعة معينة، أو مجتمع معين، وثمة اعتماد متبادل، وأوثق رابطة ممكنة لا سبيل إلى انفصامها بين جميع الجوانب لكل حادثة (وما برح التاريخ يكتشف جوانب جديدة) - رابطة تنشأ عن عملية كونية واحدة مطردة. تلك هى بعض السمات المميزة للديالكتيك باعتباره نظرية للتطور أكثر دلالة من النظرية المألوفة»^(١٠).

وإذا كان التطور خلاقا - وفقا للينين - وكان حركة ذاتية باطنة وتلقائية تحتوى على «دوافع داخلية» فإنه من الممكن إمكانا واضحا الحديث عن الانتقال من بعض مراحل الوجود إلى مراحل أخرى على أنه شئ له قيمة لا مجرد كونه واقعة. ويقول «ديبورين»: «إن كل عملية تطور صعود من الأشكال أو المراحل الأدنى إلى الأعلى، ومن التحديدات المجردة الفقيرة نسبيا في مضمونها إلى تحديدات أكثر عينية، وثراء وامتلاء من ناحية المضمون. والمرحلة العليا تتضمن المرحلة الأدنى بعد «تساميها» أى بعد أن لم تعد مستقلة. والشكل الأدنى قد تطور إلى الشكل الأعلى، وهو في هذا

(٩) لينين، «مسألة الديالكتيك»، ١٥.

(١٠) لينين، «كارل ماركس»، ١١.

التطور لم يتلاش دون أن يترك أثرا، بل لقد أصبح هو نفسه شيئا مختلفا وأعلى (ديبورين، فقرة ٩٥). فضلا عن ذلك، يتضح من كل هذا أنه من الممكن أن يسمى التطور الديالكتيكي عملية «تاريخية». ويستطرد «ديبورين» قائلا: «يرتبط الشكل الأعلى بالأدنى، ومن ثم فإن أية نتيجة لا توجد بمعزل عن «طريق التطور» الذى أفضى إليها. وكل حادث معين، أو كل شكل معين يجب أن ينظر إليه على أنه قد «تطور» و «صار» أى يجب أن ننظر إليه على أنه تكوين تاريخي. «وعلى حد تعبير ريزانوف: «لقد أرسى ماركس وإنجلز الطابع «التاريخي» للحوادث في الطبيعة وفي المجتمع»^(١١).

وحتى الطبيعة اللاعضوية، توجد في حالة تطور وتحول. ويستشهد «ريزانوف» بعبارات «ماركس» التالية: «وحتى العناصر لا تبقى في حالة سكون، إنها تتغير باستمرار بعضها إلى البعض الآخر، وهذا التغير يؤلف المستوى الأول لحياة الأرض - عملية تحول طبقات الجو meteorological. وفي حياة الكائن العضوى يخفى كل أثر للعناصر المختلفة في ذاتها»^(١٢). وهذه الكلمات تعبر في وضوح عن اقتناع «ماركس» بأن المراحل العليا من الوجود الكونى تختلف اختلافا عميقا عن المراحل الأدنى من حيث الكيف، ومن ثم لا يمكن تفسيرها على أنها مجرد تجميعات أكثر تعقيدا من العناصر الأدنى البسيطة. وهذه الفكرة مؤكدة تأكيدا قويا في المادية الجدلية السوفيتية، وهذه الفكرة هي التى تميزها تميزا حادا عن المادية الآلية.. ويقول بايهوفسكى: إن إرجاع المركب إلى البسيط معناه أن يرفض المرء فهم المركب. و «إرجاع القوانين الكونية كلها إلى قوانين ميكانيكية معناه أن يرفض المرء فهم أية قوانين اللهم إلا أبسط القوانين الميكانيكية، ومعناه حصر معرفة المرء في الأشكال الأولية للحركة. إن الذرة تتألف من إلكترونات، غير أن قوانين وجود ذرة ما لا تنحصر في قوانين حركة الإلكترونات المنفصلة. والجزء يتألف من ذرات، ولكنه يتجاوز قوانين حياة ذرة ما. والخلية تتألف من جزئيات، والكائن العضوى يتألف من خلايا، والأنواع البيولوجية تتألف من كائنات عضوية، بيد أن حياتها لا تنحصر في

(١١) ديبورين، فقرة ٩٥، ريزانوف، فقرة ١٨. ويناقش ن. لوسكى في مقاله: «فلسفة برجسون الحديثة» تطور التطور التاريخى باعتباره مذهباً ينشأ فيه الحاضر تحت تأثير «الماضى نفسه»، لا تحت تأثير نتائجه فحسب التى تلحق بالحاضر مباشرة.

(١٢) هذه الفقرة يستشهد بها: «ريزانوف» من مقال لماركس تحت عنوان: On class Commissions

القوانين التى تتحكم فى حياة مكوناتها. والمجتمع يتألف من كائنات عضوية، غير أنه لا يمكن استنباط تطوره من القوانين التى تتحكم فى حياة الكائنات العضوية. وتوجد ثلاثة مجالات رئيسية أساسية من الوجود : العالم اللا عضوى ، والعالم العضوى (وفيه يكون ظهور الوعى شذوذاً له أعظم الدلالة) والعالم الاجتماعى. وأشكال الحركة الأخرى فى كل مجال من هذه المجالات فريدة من حيث الكيف، ولا يمكن ردها إلى الأشكال الأخرى وإن تكن مشتقة منها.» وصاحب النزعة المادية الآلية يرد القوانين العضوية إلى القوانين الآلية «وفى الوقت نفسه تستوعب القوانين الاجتماعية التى ترد إلى القوانين البيولوجية - تستوعب داخل قوانين الميكانيكا». ويصبح علم الاجتماع بالنسبة إليه علم الانعكاسات الجماعى collective reflexology (بهتيريف Behterev) والواقع أن كل مرحلة أعلى تخضع لقوانين خاصة بها، وتلك «الأطرادات النوعية، وهذه الأنواع الفائقة على ما هو آلى من التطور لا تناقض القوانين الميكانيكية ولا تستبعدنها، بل تتجاوزها باعتبارها ثانوية تابعة» (١٣)

يقول «إنجلز»: «إن كل شكل من الأشكال العليا للحركة يرتبط دائماً بالضرورة بالحركة الميكانيكية الحقيقية (خارجية أو جزيئية)، وينتج فى الوقت نفسه أنواعاً أخرى من الحركة، فالنشاط الكيميائى مستحيل بدون التغيرات الكهربائية وتغيرات الحرارة، والحياة العضوية مستحيلة بدون التغيرات الميكانيكية والجزيئية والكيميائية والحرارية والكهربائية وغيرها من التغيرات. بيد أن وجود هذه الأشكال الثانوية لا يستنفذ طبيعة الشكل الأساسى فى كل حالة. وسنرد الفكر يوماً من الأيام - دون شك - إلى تغيرات جزيئية وكيميائية فى المخ، ولكن هل سيستوعب ذلك طبيعة الفكر؟» (إنجلز، ١٨). وهكذا نجد أن كل شىء خاضع لقوانين الميكانيكا، ولكنه لا يخضع لها وحدها.

والرأى القائل بأن قوانين الاشكال الأعلى من الوجود لا يمكن إرجاعها تماماً إلى قوانين الاشكال الأدنى رأى شائع فى الفلسفة شيوعاً واسعاً. فنحن نجد فى «وضعية» «كونت»، وفى الفلسفة الألمانية يرتبط بالنظريات القائلة إن المراحل الأعلى من الوجود قائمة على المراحل الأدنى، ولكنها تتميز عنها من حيث الكيف، وفى الفلسفة الانجليزية تتخذ شكل نظرية التطور الانبثاقى أو الفجائى emergent evolution، أى التطور الخالق الذى يبنى مراحل جديدة من الوجود تتصف بخصائص لا ترجع إلى

(١٣) بايروفسكى، ٢٠٢ - ٢٠٤، بيجورشين، «المعلم الطبيعى»، «الفلسفة والماركسية»، ١٣٨،

١٩٣٠، بوزنر، ٦٢، ٦٤.

خصائص المقومات التي تتكون منها تلك المراحل^(١٤).

وهؤلاء الذين يذهبون إلى أن «المادة هي كل ما يوجد»، ويعترفون في الوقت ذاته بالتطور الخالق ينبغي أن يخلعوا على المادة القدرة على النشاط الخلاق. يقول ييجورشين Yegorshin «المادة غنية إلى أقصى حد، ولها صنوف من الأشكال. وهي لا تتلقى خصائصها من الروح، وإنما لها من نفسها القدرة على خلقها، بما في ذلك القدرة على خلق الروح أيضا» (١٦٨).

فما هي إذن تلك المادة الغامضة الغنية بالقدرات والملكات، ومع ذلك فإنها متروكة دون تعريف أنطولوجي في المادية الجدلية؟ ولنسأل هذا السؤال الجوهرى بالنسبة لعلم الوجود (الأنطولوجيا) (علم عناصر الوجود ومظاهره) هل المادة «جوهر» أو مجرد مركب من الحوادث أى من العمليات الزمانية والمكانية الزمانية؟ فإذا كانت جوهرًا فهي حاملة الحوادث ومصدرها الخلاق – أى أنها مبدأ يتضمن في ذاته أكثر مما تتضمنه الحادثة.

والماديون الثوريون الذين يدرسون الفلسفة لا حبا في الحقيقة، بل من أجل غرض عملي محدد هو اكتساب سلاح لتحطيم الحياة الاجتماعية القديمة – هؤلاء الماديون الثوريون يتجنبون الأسئلة التي تتطلب تحليلا دقيقا. ومع ذلك فإن «لينين» في هجماته على «ماخ» و«أفيناريوس» اللذين ينكران الأسس الجوهرية للواقع – يزودنا ببعض المعطيات للإجابة على هذا السؤال الذي نحن بصده.

يقول «لينين» – في نقده «لماخ» و«أفيناريوس» – إن رفضهما لفكرة الجوهر يفضي بهما إلى «إحساس بلا مادة، وفكر بلا مخ» (١٣٨). وهو يعد باطلة كل نظرية «تضع مكان التفكير، والفكرة، والاحساس الذي يشعر به إنسان حي، تجريدا ميتا لا هو بتفكير أحد أو فكرة أحد، أو إحساس أحد» (٢٢٥). ولكن، ربما كان «لينين» يفكر في أن المادة الحساسة (المخ) هي نفسها مجرد مركب من حركات؟ كلا. ففي الفقرة التي عنوانها: «هل يمكن تصور الحركة بلا مادة؟» انتقد انتقادا حادًا كل المحاولات التي ترمى إلى تصور الحركة بمعزل عن المادة ويستشهد بإنجلز و«ديتسجن» Dietzgen لتأييد رأيه (٢٢٣). فالمادى الجدلى لا ينظر إلى الحركة على أنها خاصية لا تنفصل عن المادة فحسب، بل يرفض حتى التفسير المبسط للحركة أيضا (٢٢٦)،

(١٤) انظر مثلا، لويد مو، جان، «التطور المنبثق»، ص. الكسندر، «المكان والزمان والألوهية»،

وغيرهما.

أى رأى الذى يذهب إلى أن الحركة ليست حركة أى أحد: «فهى تتحرك، وهذا هو كل شىء» (٢٢٤). و«ديبورين» على حق إذن فى إدخاله لكلمة جوهر (ينبغى أن تكون الفكرة الرئيسية فى نسق مادى للمنطق هى فكرة «المادة» باعتبارها جوهرًا)، وفى تأييده لتصور «إسبنوزا» عن الجوهر على أساس تفسيره بأنه «قوة خلاق» (فقرة ٩٠، ٩١). و«لينين» نفسه لا يستخدم كلمة جوهر، ويقول إنها لفظة يحب الاساتذة استخدامها ليخلعوا «أهمية» على ما يقولون، بدلا من استعمال كلمة أوضح وأدق هى كلمة «مادة» (١٣٨). غير أن الفقرات التى أوردناها تدل على أنه لديه من نفاذ البصيرة ما يكفى لتمييز جانبيين هامين فى تركيب الواقع - الحوادث من ناحية، والمصدر الخلاق للحوادث من ناحية أخرى. وعلى هذا كان ينبغى عليه أن يفهم أن كلمة «جوهر» مطلوبة للوضوح والتحديد، لا من أجل «الأهمية».

ولننتقل الآن إلى المسألة التى تعد ذات أهمية حاسمة بالنسبة للدفاع عن المادية وتفنيدها فى آن واحد، ألا وهى مسألة مكان الوعى والعمليات النفسية فى الطبيعة. ولسوء الحظ حين يتحدث الماديون الجدليون عن هذه المسألة لا يميزون بين موضوعات البحث المختلفة وهى الشعور، والعملية النفسية، والتفكير. وهم يدرجون فى هذه السلسلة أيضا الاحساس باعتباره أدنى أشكال الشعور. ولا بد من بضع كلمات قلائل عن الاختلاف بين هذه الحقائق حتى نكون فكرة أفضل عن نظريات الماديين الجدليين. ولنبدأ بتحليل الشعور الانسانى.

للشعور دائما جانبان: فهناك شخص يشعر، وشىء يشعر به، فلنطلق على هذين الجانبين الذات، وموضوع الشعور على التوالى. وفى حالة الشعور الانسانى، الذات الشاعرة هى الذات الانسانية. وتتألف طبيعة الشعور فى هذه الحقيقة وهى أن موضوعه (الفرح الذى نشعر به، والصوت الذى نسمعه، واللون الذى نراه... إلخ) لا يوجد نفسه فحسب، بل يوجد بطريقة حميمة «للذات» أيضا. ويعتقد معظم الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين أنه ينبغى لكى يتم الادراك أن يوجد بالاضافة إلى الذات والموضوع «فعل وعى» act of awareness ذهنى خاص توجهه الذات نحو الموضوع (أى نحو السرور، والصوت، واللون). وهذه الأفعال الذهنية تسمى أفعالا قصدية intentional: إذ إنها توجه نحو موضوع ولا معنى لها بمعزل عنه، وهى لا تغير الموضوع، ولكنه تحضره فى مجال شعور الذات ومعرفتها. والشعور بالموضوع لا يعنى معرفته بعد، فقد يكون أحد أعضاء فريق كرة القدم المنتصر منفعلًا بالفرح انفعالا عنيفا دون أن يلاحظ أدنى ملاحظة هذا الشعور فى نفسه أثناء انهماكه فى

وصف المباراة وصفا زائرا بالحياة. فإذا تصادف أنه عالم نفسانى فإنه يستطيع أن يركز انتباهه على شعوره بالفرح وعلى إدراكه باعتباره سرورا يشوبه الانتصار على الخصم المنهزم، ولن تكون لديه حينئذ معاناة للشعور فحسب، بل فكرة عنه، بل وحكم عليه. ولكى يكتسب المرء معرفة بهذا الشعور، فمن الضروري أن يودى إلى جانب فعل الوعى - عددا من الأفعال القصدية المكتملة مثل فعل مقارنة هذا الشعور بغيره من الحالات الذهنية الأخرى، وفعل التمييز.... إلخ.

ولا يعنى إدراكى لشعورى - طبقا لنظرية المعرفة التى أسميها النظرية الحدسية - لا يعنى إدراكى لهذا الشعور على هيئة تمثل أو حتى على هيئة حكم - أن هذا الشعور قد حلت محله صورة، أو نسخة، أو رمز له: إذ إن معرفتى عن شعورى بالفرح عبارة عن تأمل مباشر لهذا الشعور كما هو فى ذاته، أو عبارة عن حدس موجه صوب هذا الشعور بطريقة أستطيع معها من خلال مقارنته بغيره من الحالات، وتتبع علاقته بها - أن أعطى لنفسى ولغيرى شرحا له، وأن أميز جوانبه المختلفة (أى تحليله ذهنيا)، وأن أشير إلى ارتباطه بالعالم.

وقد يشعر المرء بحالة ذهنية دون أن يوجه نحوها أفعال التمييز والمقارنة القصدية، وفى هذه الحالة، يكون هناك وعى بها، لا معرفة بها. والحق أن الحياة النفسية قد تتخذ شكلا أبسط من ذلك، وحينئذ تظل خبرة ذهنية كامنة تحت الشعور أولا شعورية. وهكذا يمكن أن توجه مطربة ملاحظات نقدية عن أداء غريمته تحت تأثير شعور بالحسد لا شعورى، وهذا الشعور قد يفتن إليه شخص آخر فى تعبيرها وفى نغمة صوتها. ومن الخطأ كل الخطأ أن يقال إن الحالة الذهنية اللاشعورية ليست ذهنية على الإطلاق، وإنما عملية نفسية صرفة تتم فى الجهاز العصبى الرئيسى. ذلك أن فعلا بسيطا مثل رغبة لا شعورية تراودنى فى أثباء محادثة حامية على مائدة الطعام لكى أتناول كسرة من الخبز موجودة أمامى وأكلها.. مثل هذا الفعل البسيط لا يمكن أن ينظر إليه على أنه عملية جسمية صرفة غير مصحوبة بحالات نفسية داخلية، وأنه يتألف من مجرد تيارات مركزية طاردة فى الجهاز العصبى. وقد بينا من قبل أنه حتى فعل الجذب أو التنافر فى الطبيعة اللاعضوية لا يمكن أن يتم إلا بقوة حالة داخلية سابقة تنزع إلى الجذب والتنافر فى اتجاه معين. فإذا كنا نشعر بمثل هذه الحالة «الداخلية» على أنها «نزوع»، وبهذه العملية الخارجية على أنها «تغيير لوضع» الجزئيات المادية «فى المكان»، فإننا نرى فى يقين مطلق أنهما حادثان مختلفان اختلافا عميقا، وإن كانا ملتصمين التحاما وثيقا.

وعلى هذا، فإن الشعور والحياة الذهنية ليسا شيئا واحدا: فقد توجد حياة ذهنية تحت الشعور، أو لا شعورية. والحق أن الاختلاف بين «الشعورى» و«النفسى» يذهب إلى أبعد من ذلك. فالذات العارفة – وفقا للنظرية الحدسية – قادرة على توجيه أفعالها فى الوعى والمعرفة لا على حالاتها الذهنية فحسب، بل على عملياتها الجسمية، وعلى العالم الخارجى كما هو فى ذاته أيضا: فقد أستطيع أن أكون على وعى مباشر وعلى معرفة مباشرة بسقوط حجر، أو بطفل يبكى لأنه أغلق الباب على أصبعه، كما هما فعلا بمعزل عن أفعال الانتباه التى أوجهها نحوهما. والذات الانسانية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعالم إلى درجة تستطيع معها أن تنفذ بنظرها مباشرة إلى وجود الكائنات الأخرى.

وحين أراقب حجرا يسقط – وفقا لهذه النظرية – فإن هذه العملية المادية تصبح «باطنة» فى «شعورى» بينما تبقى «مفارقة» لى من حيث إننى «ذات» عارفة، أى أنها لا تصير عملية من عمليات الذهنية. وإذا شعرت بهذا الموضوع وعرفته، فإن أفعالى فى الانتباه والتمييز.. إلخ. تنتمى إلى المجال ذهنى، ولكن ذلك الذى أميزه – كلون الحجر وشكله وحركته.. إلخ. – عبارة عن عملية فزيائية، ولا بد فى الشعور والمعرفة من التفرقة بين الجانبين الذاتى والموضوعى: والجانب الذاتى – أى أفعالى القصدية – هى وحدها التى ينبغى أن تكون ذهنية، أما الجانب الموضوعى فيمكن أن يكون أى شىء فى العالم – فقد يكون عمليات مادية، أو حيوانية ذهنية أخرى أو حالاتى الذهنية الخاصة، أو ظواهر اجتماعية، أو وجودا مثاليا (لا مكانيا ولا زمانيا).. وهكذا.

وواضح من كل هذا أن ذهنى و«الشعور» لا يتطابقان، فقد يكون ذهنى لا شعوريا، وقد يحتوى الشعور على عناصر لا ذهنية.

والتفكير هو أهم جوانب العملية الإدراكية: فهو فعلى ذهنى قصدى موجه نحو ما هو عقلى (لا يتصل بالحواس) أو ما هو مثالى (أى لا مكانى ولا زمانى) من جوانب الأشياء أى نحو «العلاقات». وموضوع الفكر – كالعلاقات مثلا – موجود فى الشعور العارف كما هو فى ذاته، وهو – كما سبق أن قلنا – ليس ذهنيا، كما أنه ليس عملية مادية.. إنه مثالى.

ما الاحساس باللون الأحمر مثلا أو بنغمة، أو بالحرارة.. إلخ.؟ من الواضح أن الألوان والأصوات.. إلخ.. شىء مختلف إختلافا أساسيا عن حالات الذات «الذهنية»، عن مشاعره، ورغباته، ونزعاته. ذلك أنها خصائص فزيائية ترتبط بعمليات مادية ميكانيكية فالصوت يرتبط بموجات الهواء، أو بتموجات الجزيئات المادية عامة. وأفعال

الوعي وحدها أفعال الاحساس الموجهة نحوها هي العمليات الذهنية.

يمكننا أن نحاول بعد هذا الاستطراد الطويل استخلاص النظريات المختلفة في المادية الجدلية عن الحياة الذهنية.

يقول لينين: «الاحساس والفكر والشعور هي أعلى إنتاجات المادة إذا نظمت بطريقة معينة. هذه هي نظرية المادية عامة، وماركس وإنجلز خاصة» (٣٤) ويبدو أن «لينين» يطابق بين الاحساس والفكر والشعور والحالات الذهنية (انظر صفحة ٣٤ حيث يتحدث عن الاحساس على أنه فكر). وهو يعتقد أن «الاحساسات صور للعالم الخارجى» (٨٣)، أو نسخ Abbild or Spiegelbild فى رأى إنجلز. «لا نستطيع أن نعرف إلا من خلال الاحساسات - وجود أشكال الجوهر، أو وجود أشكال الحركة، وتنتج الاحساسات بتأثير المادة المتحركة على حواسنا» (٢٥٨) «إن الاحساس باللون الأحمر يعكس موجات الأثير التى يصل ترددها إلى ٤٥٠ تريليون فى الثانية . والاحساس باللون الأزرق يعكس موجات الأثير التى يصل ترددها إلى ٦٢٠ تريليون فى الثانية تقريبا. وموجات الأثير توجد مستقلة عن إحساساتنا المرئية. وإحساسات الرؤية تتوقف على تأثير موجات الأثير على حواس النظر. وإحساساتنا تعكس الواقع الموضوعى وهو شىء يوجد مستقلا عن البشرية وعن الاحساسات البشرية» (٢٥٩).

وقد يبدو أنه يلزم عن ذلك أن «لينين» يعتنق الرأى «الآلى» الذى يذهب إلى أن الاحساسات والحالات الذهنية عامة تنشأ عن العمليات الميكانيكية للحركة التى تجرى فى الحواس واللحاء (تجد ما يؤيد ذلك فى ص ٣٦). وقد كانت هذه النظرية تعد دائما النقطة الضعيفة فى المذهب المادى. والماديون الجدليون يفهمون ذلك، فيرفضونها، ولكنهم لا يضعون مكانها شيئا واضحا محددًا. ويقول «لينين»: إن النظرية المادية الحقيقية تتألف لا من اشتقاق الاحساس من حركة المادة، أو من المطابقة بين الاحساس وحركة المادة، وإنما فى القول بأن الاحساس خاصية من خواص المادة فى حركتها. ويعتنق إنجلز آراء «ديدور» فى هذه المسألة بالذات. ولكنه يعارض الماديين المبتدلين من أمثال فوجت Vogt ويوخنر Büchner ومولشت Moleschott لأنهم يفترضون أن المخ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء» (٢٨).

ويقتضى الاتساق المنطقى أن نمضى فى الموافقة إلى أبعد من ذلك، فنوافق على أن الاحساس (أو أية حالة داخلية أخرى أبسط وإن تكن مشابهة أو أية عملية نفسية) بالإضافة إلى الحركة - هو أيضا خاصية أولية للمادة. وهذه على وجه الدقة هي الفكرة التى نجدها عند لينين: «تأخذ المادية - وهى فى ذلك على إتفاق تام مع العلم

الطبيعى - تأخذ المادة على أنها الشيء الأولى prius وتنظر إلى الشعور والعقل والاحساس على أنها أشياء مشتقة؛ لأنها بصورة أحسن التعبير عنها لا ترتبط بالأشكال العليا للمادة (المادة العضوية). ويصبح من الممكن إذن أن نفترض وجود خاصية شبيهة بالاحساس فى أحجار الأساس التى تقوم عليها بنية المادة نفسها» وهذا مثلا هو افتراض العالم الطبيعى الألمانى الشهير «ارنست هاىكل» والبيولوجى الانجليزى «لويد مورجان» Lloyd Morgan وغيرهما، بغض النظر عن تخمين ديدرو» الذى ذكرناه آنفا» (٢٦). ومن الجلى أن لينين يشير هنا إلى ما أسميته العمليات شبه النفسية. ويقول ف. بوزنر أيضا - مستشهدا بلينين: إن «ملكة الاحساس» هى من خصائص المادة المنظمة تنظيما دقيقا، ولكن المادة غير المنظمة nonorganized لها أيضا حالاتها «الداخلية» (٤٦). ويقول: إن أنصار المادة الميتافيزيقية والآلية يفشلون فى أن يروا أن الشعور «أى ملكة الانعكاس لا يمكن أن ترد ببساطة إلى تغير الوضع الخارجى لجزئيات المادة، وإنما ترتبط بالحالة الداخلية للمادة فى حركتها» (٦٤). وفى الوقت نفسه يهاجم بليهانوف» Plehanov لأنه يعتنق نظرية المادة الحية (٦٤)، ولا يحاول أن يبين لنا على أى نحو تختلف آراء بليهانوف» عن النتيجة التى توصل إليها لينين من أنه حتى المادة اللاعضوية لها حالات داخلية شبيهة بالاحساس.

و«بايهوفسكى» لا يقل عن ذلك غموضا إذ يقول: إن «الشعور خاصية لنوع محدد من المادة، المادة المنظمة تنظيما محددًا، المركبة تركيبا شديدا فى بنيتها، والتى تظهر إلى الوجود فى مرحلة عليا من مراحل التطور. والشعور الكامن فى المادة يجعلها ذات جانبين: فالعمليات الفسيولوجية الموضوعية يصاحبها انعكاسها الداخلى الذاتى. والشعور حالة داخلية من حالات المادة، والتعبير الاستبطانى عن عمليات فسيولوجية معينة. ولكن أى نوع من أنواع الارتباط ذلك الذى يقوم بين الشعور والمادة؟ هل من الممكن أن يقال أن الشعور يتحدد تحديدا سببيا بواسطة العمليات المادية، وإن المادة تؤثر على الشعور، وتحدث فيه التغيرات؟ إن التغير المادى لا ينتج إلا تغييرا ماديا آخر». وبعد أن يوافق «بايهوفسكى» على أن العمليات الميكانيكية ليست هى علة الشعور والحالات الذهنية، يصل إلى هذه النتيجة وهى أن الشعور والمادة ليسا حقيقتين متنافرتين. والفزيائى والنفسى ماهما إلا عملية واحدة بعينها منظور إليها من جانبين. وما يبدو على سطحها، من الجانب الموضوعى - على أنه عملية فزيائية يدرك من الداخل بواسطة الكيان المادى نفسه على أنه حقيقة من حقائق الارادة، أو حقيقة من حقائق الاحساس، على أنه شيء روحى» (بايهوفسكى، ٨٣ - ٨٤). ويمضى قائلا إن هذه الملكة الخاصة بالشعور خاصة يتحكم فيها التنظيم الفزيائى على نحو

شبيه بخصائصه الأخرى (٨٤). وهذا القول يناقض تأكيده بأن التغير المادى لا يمكن إلا أن ينتج تغيراً مادياً آخر». والسبيل الوحيد لتجنب التناقض هو تفسير كلماته على النحو التالى: إن الأساس المادى للعالم (وهو غير معرف فى المادية الجدلية) يخلق مظاهره الميكانيكية أولاً، ثم يخلق بعد ذلك فى مرحلة معينة من مراحل التطور - هى مرحلة الكائنات العضوية الحيوية - يخلق بالاضافة إلى العمليات المادية الخارجية، عمليات نفسية داخلية أيضاً. وعلى أساس هذا التفسير يكون الاختلاف بين نظريات لينين وبوزنر Pozner من ناحية ونظرية «بايهوفسكى» من ناحية أخرى هو هذا: يخلق الأساس المادى للعالم منذ البداية - وفقاً لنظرية لينين وبوزنر - لا العمليات المادية الخارجية فحسب بل العمليات الداخلية أيضاً أو الاحساسات، أو على أية حال شيئاً قريب الشبه جداً من الاحساسات، أما «بايهوفسكى» فيرى أن الأساس المادى للعالم يضيف العمليات الداخلية إلى العمليات الخارجية فى مستوى عال نسبياً من التطور فحسب. ولكن أياً كان اعتقادنا بصحة هذا الرأى أو ذاك فإن السؤال الذى ينبغى أن نجيب عليه هو: إذا كان المبدأ القائم عند أساس العمليات الكونية يخلق سلسلتين من الأحداث تؤلفان كلا واحداً، ولكن لا يمكن رد إحداهما إلى الأخرى: وهما الأحداث المادية الخارجية، والأحداث الداخلية النفسية - فما هو الحق الذى يخول لنا أن نسمى هذا المصدر الخلاق وحامل الأحداث «مادة»؟ فمن الجلى أن هذا المبدأ يتجاوز هاتين السلسلتين، وأنه مبدأ ميتاسيكوفيزيقي metapsychophysical والتصور الحقيقى للعالم لا يوجد فى المادية المقصورة على جانب واحد، أو المثالية المقصورة على جانب واحد، وإنما يوجد فى الواقعية - المثالية ideal-realism التى هى فى الواقع وحدة الأضداد. ومن الأمور ذات الدلالة أن «إنجلز» و«لينين» حين يتحدثان عن الواقع النهائى يطلقان عليه اسم «الطبيعة» وهذا الاسم يتضمن شيئاً أكثر تعقيداً من المادة.

واستخدام كلمة «مادة» للإشارة إلى الواقع الأولى يمكن أن يدافع عنه على أساس النظرية القائلة بأن ماهو «نفسى» ثانوى دائماً بمعنى أنه دائماً نسخة أو انعكاس للعملية المادية، أى أنه يخدم دائماً أغراض «المعرفة التى تدور حول التغيرات المادية». ومثل هذه النظرية العقلية عن الحياة النفسية واضحة البطلان على أية حال؛ ذلك أن مكان الصدارة فى الحياة النفسية ينتمى إلى المشاعر والعمليات النزوعية التى ليست - وهذا أمر واضح - نسخاً أو «انعكاسات» للتغيرات المادية التى ترتبط بها. والنزوع - كما رأينا - هو نقطة البداية فى كل تفاعل - حتى لو اتخذ هذا التفاعل صورة بسيطة كالاحتكاك مثلاً.

ويفهم الماديون الجدليون أن العمليات النفسية نسيج وحدها sui generis ومختلفة عن العمليات المادية. وهنا ينبغي أن نسأل: هل للعمليات النفسية في رأيهم أى «تأثير» على مجرى التغيرات الكونية، أو أنها «سلبية» صرف بحيث لاتدعو الحاجة إلى الإشارة إليها في شرح تطور العالم. ولا تؤكد المادية بحال من الأحوال - وفقا للنين - «الواقع الأدنى للشعور» (٢٣٨)، وبالتالي، فإن الشعور شىء حقيقى كالعمليات المادية سواء بسواء. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا يقتضى أن العمليات النفسية قد يكون لها تأثير على مجرى العمليات المادية، كما أن لهذه العمليات الأخيرة تأثير على توليد الأحداث الذهنية. ومهما يكن من أمر، فإن «ماركس» يعتقد أن الشعور لا يحدد الوجود وإنما الوجود هو الذى يحدد الشعور. وعلى هذا النحو يردد الماديون الجدليون جميعا بلا استثناء هذا القول، وهم يفهمون من كلمة شعور العمليات الذهنية كلها. ولو أخذ قول «ماركس» على أنه قانون من قوانين الطبيعة فسوف يرغمنا ذلك على الاعتراف بأن التعبيرات العليا عن الحياة العقلية والروحية من دين وفن وفلسفة وما إليها هى بناء فوقى «سلبى» قائم على العمليات المادية الاجتماعية. ويتألف جوهر المادية التاريخية والاقتصادية التى يدعو إليها «ماركس» يتألف - على وجه الدقة - من نظريته القائلة بأن تاريخ الحياة الاجتماعية يحدده تطور القوى والعلاقات الانتاجية. ويقول «ماركس» إن العلاقات الاقتصادية هى الأساس الحقيقى للحياة الاجتماعية، على حين أن الأشكال السياسية، والقانون والدين والفن والفلسفة.. إلخ. ليست إلا بناء فوقيا superstructure على هذا الأساس، ومعتمدا عليه.

وقد اعتنق «ماركس» و «إنجلز» والديمقراطيون الاجتماعيون الصادقون هذه النظرية معتقدين أن الثورة الاجتماعية سوف تقع في البلاد التى قطعت شوطا بعيدا في مجال التصنيع، وحيث تقوم ديكتاتورية «البروليتاريا» تلقائيا نتيجة للتفوق العددي الهائل للعمال والموظفين على الفئة القليلة التى يتألف منها أصحاب الأملاك. غير أن روسيا كانت دولة متخلفة صناعيا، ولهذا قام بالثورة الشيوعية فيها الحزب البلشفى الصغير نسبيا. وتمخضت الثورة عن نمو شكل رهيب من أشكال رأسمالية الدولة المستبدة في الاتحاد السوفيتى، فالدولة هى المالكة، ولما كان سلطان الجيش والبوليس، وكذلك سلطان الثروة مركز بين يديها، فإنها تستغل العمال إلى درجة لا يحلم بها الرأسماليون البرجوازيون. والآن بعد أن حسرت الدولة القناع عن لونها الحقيقى، وتحول المزارعون من ملاك صغار إلى أجراء في المزرعة الجماعية، فليس ثمة شك في أن النظام السوفيتى تؤيده حفنة ضئيلة من الشيوعيين ضد إرادة

الأغلبية الهائلة من السكان، وللمحافظة على هذا النظام لابد لهؤلاء الذين يملكون السلطة أن يفرضوا إرادتهم إلى أقصى درجة وأن يستخدموا الدعاية البارة، والاعلان، والاهتمام بتربية النشء، وغير ذلك من الوسائل التي تثبت في وضوح أهمية «الأيديولوجية» والنشاط الارادى المدبر لصيانة الحياة الاجتماعية وتطويرها. وبالتالي، فقد بدأ البلاشفة يتحدثون الآن حديثا حاسما عن تأثير الأيديولوجية على الأسس الاقتصادية للحياة. ويقول «بوزنر»: إن العلاقات السياسية والقانونية، والفلسفة والفن وغير ذلك من التطورات الأيديولوجية الأخرى «تقوم على الاقتصاد، غير أن كلا منها يؤثر على الآخر، ويؤثر على أساسها الاقتصادى، نفسه». ومن العجيب أنه يقول في الصفحة نفسها «إن وعى الشعب ليس هو الذى يحدد وجوده، وإنما على العكس من ذلك، وجود الشعب الاجتماعى هو الذى يحدد وعيه» (٦٨). ثم يضى قائلا: «حين تخلق القوى الانتاجية الضخمة مجتمعا لاطبقيا، فسوف يكون هناك إرشاد تخطيطى واع لعملية الانتاج الاجتماعى والحياة الاجتماعية ككل، وسوف تحدث حينئذ - وفقا لانجلز - وثبة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية» (٦٨). ويقول لوبول Luppol إن «لينين» قد اعترف بأن «العلل الأخيرة» final causes علل حقيقية قابلة للمعرفة، أى أنه ذهب إلى أن بعض العمليات قصدية purposive أو غائية teleological (١٨٦).

وأثبت «بايهوفسكى» - الذى يعد إجمالا أكثر منهجية من «بوزنر» - أثبت أنه لا يقل عنه غموضا فيما يتعلق بهذا السؤال. فهو يقول: «ليس الوعى الاجتماعى بكل أشكاله ومظاهره وفقا للتفسير المادى للمجتمع - هو الذى يحدد الوجود الاجتماعى، وإنما الأحوال المادية للوجود الانسانى هى التى تحدد الوعى الاجتماعى. وعقل أو إرادة الأفراد أو الشعوب أو الأجناس أو الأمم لا يحدد مجرى العملية التاريخية أو اتجاهها أو طبيعتها، بل على العكس إنها مجرد نتاج وتعبير وانعكاس لأحوال الحياة. وإنها لمجرد حلقة فى المجرى الموضوعى للحوادث التاريخية، أى نتيجة للطريقة التى تتكون بها العلاقات بين الطبيعة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية المتبادلة - تتكون مستقلة عن الارادة الانسانية» (بايهوفسكى ٩٣). وأيا كان الأمر فإنه يعلن فى موضع آخر قائلا: «إنه لتشوية خبيث زائف للتفسير الماركسى للمجتمع أن نؤكد أنه «يرد» الحياة الاجتماعية كلها للاقتصاد، وأنه ينكر كل دلالة تاريخية للدولة والعلم والدين، محيلا إياها ظلالات تصاحب التغيرات الاقتصادية. إن المادية لا تنكر التأثير المتبادل الذى يمارسه البناء الفوقى على أساسه، ولكنها تفسر اتجاه هذا التأثير وحدوده الممكنه، وهكذا فإن الدين ليس مجرد نتيجة علاقات اجتماعية

معينة محددة، ولكنه يؤثر بدوره عليها، فيترك هذا الأثر مثلا على نظام الزواج. ومظاهر الحياة الاجتماعية التي هي أكثر بعدا عن الأسس الاقتصادية عن غيرها من المظاهر تعتمد على تلك الأسس، ولكنها تؤثر بدورها عليها. وعلى أساس طريقة معينة للانتاج والعلاقات الاقتصادية المتجاوبة مع هذه الطريقة ينهض نظام قوى من العلاقات والأفكار المتفاعلة المترابطة فيما بينها. والتفسير المادى للتاريخ لا يحبذ بأى حال من الأحوال النزعة التخطيطية المجردة» (١٠٦).

وحين يجد بايهوفسكى أن عددا من علماء الاجتماع الآخرين (مثل جورين Jaures وكارييف Kareyev) «يعتقدون أن الوجود يؤثر على الشعور» يعلن أن رأى هؤلاء العلماء «انتقائى» (أو تلفيقى) eclectic، بيد أنه يشعر أن لديه مبرراته حين يقول هو نفسه بهذا الرأى ذاته لأن ماديته «تفسر اتجاه» تأثير الوعى و «حدوده الممكنة» وكأن خصومه يتجاهلون اتجاه تأثير الوعى أو يتخيلون أن هذا التأثير لا حدود له!

والغموض الذى يكتنف تصوير الماديين الجدليين للشعور يرجع إلى تصميمهم على إخضاع العمليات اللامادية بأى ثمن للعمليات المادية، وإلى تلك الحقيقة ألا وهى أنهم لا يميزون بين «الشعور» و «العمليات الذهنية». والشعور يعنى وجود واقع ما «إزاء» الذات، فهو شعور بالواقع. وبهذا المعنى يتحدد كل شعور بالواقع دائما. وبهذه الطريقة عينها، لكل معرفة أو فكر واقع بالنسبة لموضوعه، وهو يتضمنه فعلا فى نفسه - وفقا للنظرية الحدسية - بالصورة التى يبدو بها حين يتأمله تأملا مباشرا، وعلى هذا فإن كل معرفة أو فكر يتحدد دائما بواسطة الواقع والجانب النفسى من الشعور والمعرفة والفكر يتألف فقط من أفعال نفسية قصدية «intentional psychical acts» موجّهة نحو الواقع ولكنها لا تؤثر فيه، ومن ثم فإن الشعور والمعرفة والفكر - هى باعتبارها كذلك - تتحدد بواسطة الواقع ولا تحدده. غير أن بعض العمليات النفسية الأخرى، مثل العمليات النزوعية التى ترتبط دائما بالانفعالات والتطلعات والرغبات والانجذابات - تؤثر على الواقع تأثيرا قويا، وتحدده. فضلا عن ذلك، فإنه بقدر ما تقوم أفعال الارادة على المعرفة والفكر، تؤثر المعرفة من خلال هذه الأفعال على الواقع تأثيرا حيويا.

وتبين هذه الحقيقة ألا وهى اعتراف الماركسيين المحدثين بتأثير الحياة العقلية على العمليات المادية - تبين فى جلاء أن المادية الجدلية ليست فى الواقع مادية على الإطلاق. ونحن نعرف من تاريخ الفلسفة أن من أصعب مشكلات الفكر الانسانى تفسير إمكان تأثير العقل على المادة، والعكس. ولا تستطيع المذاهب الواحدية

والثنائية حل هذه المشكلة بسبب الاختلاف النوعي العميق بين العمليات الفزيائية والعقلية.

والطريقة الوحيدة التي يمكن أن نفسر بها ترابطهما المتبادل وإمكان تأثير أحدهما على الآخر دون أن تكون العلاقة المتبادلة بينهما علاقة عرضية - هي باكتشاف مبدأ ثالث يخلقهما ويربط بينهما دون أن يكون عقليا أو ماديا. وهذا المبدأ الثالث وفقا للنظرية الواقعية المثالية - التي وصفناها آنفا - هو الوجود المثالي العيني - أو هو الفاعلون الجوهريون الذين يتجاوزون المكان والزمان^(١٥).

ولما كان الماديون الجدليون يعارضون المادية الميكانيكية، فإنهم ليسوا على استعداد لاحتلال العلم الطبيعي محل الفلسفة. ويقول «إنجلز»: إن الطبيعيين الذين يسبون الفلسفة ويرفضونها تستعبدهم - دون وعي منهم - فلسفة فقيرة، بيتية homemade (٢٥). ويعتقد أنه من الضروري لنمو ملكة التفكير النظري من دراسة تاريخ الفلسفة. وهذه الدراسة لازمة لتحسين قوانا في التفكير النظري، ولوضع علم «الابستمولوجيا» (نظرية المعرفة). ويقول «بايهوفسكي»: «إن الفلسفة هي نظرية العلم» (٩). كما يرى «لينين» أن «الديالكتيك هو نظرية المعرفة»^(١٦).

واهتمام الماديين الجدليين بنظرية المعرفة أمر مفهوم، فهم يناضلون ضد النزعات الشكية والنسبية واللاأدرية، ويصرون على أن الواقع قابل للمعرفة، وإذا أرادوا إثبات دعواهم، فلا بد لهم من أن يضعوا نظرية في المعرفة.

ويقول «لينين» - مشيرا إلى «إنجلز»: «العقل الانساني قادر بطبيعته على اخضاع - وهو يخضع فعلا - الحقيقة المطلقة المؤلفة من مجموع الحقائق النسبية. وكل خطوة في تطور العلم تضيف أجزاء جديدة من الحقيقة، ومن هذه الأجزاء تتألف الحقيقة المطلقة، بيد أن حدود الحقيقة في كل عبارة علمية حدود نسبية، فهي تتسع تارة وتنكمش تارة أخرى مع نمو العلم»^(١٧).

ويعتقد «لينين» أن مصدر المعرفة الحقة هو «الاحساسات»، أي معطيات الخبرة

(١٥) انظر مؤلفات «ن. لوسكى»: «أنماط من تصور العالم» (باللغة الروسية)، «العالم باعتباره كلا عضويا» و «حرية الارادة».

(١٦) مسألة «الديالكتيك» ص ١٦.

(١٧) «لينين»: المادية والنقدية التجريبية، ص ١٠٦. ويقدم «إنجلز» مثل هذه المناقشات في كتابه

«Anti-Dühring»

مفسرة على أنها «فعل المادة - في حركتها - على الحواس». ويصف «لوپول» بحق مثل هذه النظرية في المعرفة بأنها «نزعة حسية مادية» materialistic sensualism (١٨٢). وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه النظرية تفقد بالضرورة إلى «الأننا وحدية» solipsism، أى إلى النظرية القائلة بأننا لانعرف إلا حالاتنا الذاتية الخاصة الناشئة عن علة مجهولة، قد لاتكون شبيهة بتلك الحالات على الاطلاق. ومهما يكن من أمر فإن «لينين» لا يقوم بهذا الاستنباط، وإنما يؤكد في ثقة أن إحساساتنا ما هى إلا نسخ من العالم الخارجى» (٧٩). وهو مقتنع كإنجلز بأن هذه النسخ تتفق أو «تتجاوب» مع الواقع الخارجى عنا (٨٨). وهو يرفض في ازدراء زعم «بليهانوف» Plehanov بأن الاحساسات والأفكار الانسانية مجرد «هيروغليفيات»، وبأنها ليست نسخة للأشياء الواقعية وعمليات الطبيعة، كما أنها ليست صوراً لها، وإنما مجرد علامات اعتباطية ورموز لها» (١٩٥). وهو يفهم أن «نظرية الرموز» تقضى منطقياً إلى اللادورية، ويصر على أن «إنجلز» على حق حين يتحدث «لا عن رموز أو هيروغليفيات، بل عن نسخ، وصور فوتوغرافية، وانعكاسات في المرآة للأشياء» (١٩٥). ويقتصر إنجلز حديثه دائماً في مؤلفاته على الأشياء وصورها الذهنية أو انعكاساتها (Gedankenabbilder). ومن الجلى أن هذه الصور الذهنية لا تنشأ إلا عن الاحساسات وحدها» (٢٢).

وهكذا نرى أن نظرية «إنجلز» و «لينين» في المعرفة هى نظرية حسية للنسخ أو الانعكاس. ومن الواضح - أيا كان الأمر - إنه إذا كانت الحقيقة نسخة ذاتية من الأشياء التى تتجاوز الذات transsubjective، فإنه من المحال في أية حالة معينة أن نثبت أننا نملك نسخة مضبوطة لشيء ما، أى حقيقة هذا الشيء، ولا سبيل في هذه الحالة إلى إثبات نظرية النسخ هذه إثباتاً حقيقياً.

والحق أن كل ما لدينا في الشعور - وفقاً لهذه النظرية - ليس إلا مجرد نسخ copies، ومن المستحيل تماماً أن نلاحظ النسخة والأصل في وقت واحد بحيث نستطيع أن نحدد عن طريق المقارنة المباشرة درجة التشابه بينهما، كما يستطيع المرء أن يفعل حين يقارن مثلاً بين تمثال نصفى رخامى والشخص الذى يمثله. أضف إلى ذلك أن المسألة بالنسبة للمادية أكثر تعقيداً، إذ كيف يمكن أن تكون الصورة «الذهنية» نسخة مضبوطة من الشيء «المادى»؟ وعلى المرء لكى يتحاشى ما في مثل هذا التأكيد من بطلان أن يعتنق نظرية «نفسانية الكل» panpsychism أى أن يوافق العالم الخارجى يتألف كله من عمليات نفسية، وأن أفكارى عن غضب شخص آخر أو جهاده مثلاً هى نسخ مضبوطة لهذا الغضب أو ذلك الجهاد.

والمثل الذى يضربه «لينين» عن الاحساس باعتباره «انعكاسا» للواقع يعرض نظريته للانهييار انهيارا تاما. فهو يقول: «إن الاحساس باللون الأحمر يعكس ذبذبات الأثير التى يصل ترددها إلى ٤٥٠ تريليون فى الثانية تقريبا. والاحساس باللون الأزرق يعكس ذبذبات الأثير التى يبلغ ترددها حوالى ٦٢٠ تريليون فى الثانية تقريبا، وذبذبات الأثير توجد مستقلة عن إحساساتنا بالرؤية. وإحساساتنا بالرؤية تتوقف على تأثير ذبذبات الأثير على حاسة النظر. وإحساساتنا تعكس الواقع الموضوعى، وهو شىء يوجد مستقلا عن الانسانية، وعن الاحساسات الانسانية» (٢٥٩). ولا يمكن أن يقال بأى معنى من المعانى أن اللونين الأحمر والأزرق «يشبهان» ذبذبات الأثير، فإذا أخذنا بقول «لينين» من أن هذه الذبذبات نفسها ليست معروفة لدينا إلا باعتبارها «صورا» فى عقلنا مؤلفة من إحساساتنا، فما هى الأسس الممكنة التى يمكن أن نؤكد بها أن هذه الصور تتجاوب مع واقع خارجي؟ ولقد فهم «بليهانوف» أن نظريات الانعكاس والرمزية وما إليها لا يمكن أن تفسر معرفتنا بخصائص العالم الخارجى، أو أن تثبت حقا وجود هذا العالم. ومن ثم فقد كان مسوقا إلى الاعتراف بأن اعتقادنا فى وجود العالم الخارجى هو فعل من أفعال الايمان، وإلى التذليل على أن «مثل هذا الايمان شرط ضرورى سابق للفكر «النقدى» بأفضل معنى لهذه العبارة» (١٨).

و «لينين» يدرك طبعا - ما فى زعم «بليهانوف» من أن الفكر النقدى قائم على الايمان - من طبيعة هزلية، ولهذا فإنه لا يوافق عليه. وسنرى بعد لحظة حله الخاص لهذه الصعوبة، ولكن فلنختم أولا فحصنا لنظريته الحسية. فهل المعرفة الانسانية تتألف حقا من الاحساسات وحدها؟ فعلاقات مثل «وحدة» الخصائص فى شىء ما، والارتباط السببى.. وما إلى ذلك - لا يمكن أن تكون إحساسات، ومن غير المعقول أن نقول إن اصفرار التفاحة وصلابتها وبرودتها تعطى لنا فى ثلاثة إحساسات (مرئية، ولمسية، وحرارية) وأن وحدة هذه الصفات عبارة عن إحساس ثالث. والأشخاص الذين يحيطون بالفلسفة إحاطة تفوق معرفة «لينين» بها - حتى ولو كانوا مادييين جدليين - يفهمون أن المعرفة تتضمن عناصر لا حسية، كما تتضمن عناصر حسية. وهكذا يقول بايهوفسكى: «يملك الانسان جهازين تحت تصرفه يحصل بواسطتهما على المعرفة - هما: خبرته، أى مجموع المعطيات المكتسبة من خلال

(١٨) بليهانوف: تعقيب على الترجمة الروسية لكتاب إنجلز عن فويرباخ، ٨٦، ١٩١٧ (طبعة جنيف،

حواسه، والعقل الذى ينظم ويمحص تلك المعطيات» (١٣). «ومعطيات الملاحظة والتجربة يجب أن تفهم وأن تمحص، وأن توضع معا. والروابط والعلاقات المتبادلة بين الوقائع يجب أن تستقر بواسطة الفكر، وينبغى أن ترتب وأن تقوم، كما ينبغى اكتشاف قوانينها ومبادئها. وفى مثل هذا التفكير تستخدم مفاهيم نعبر بواسطتها عن الروابط بين الأشياء، ونعرفها ونقومها علميا. وهذه المفاهيم والمقولات المنطقية عنصر جوهري تماما فى كل عملية إدراكية فى فروع المعرفة جميعا. ولا سبيل إلى المبالغة فى تقدير دلالتها بالنسبة للعلم، ودورها فى تكوين المعرفة دور هائل» (١٨ - ١٩).

ومعرفة هذه الجوانب من العالم يمكن الحصول عليها طبعا بالتجريد من الخبرة، «وأشكال الوجود لا يمكن أن تستخلص أو تستنبط بواسطة الفكر من نفسه، بل من العالم الخارجى فحسب»، هذا ما يقوله لينين مستشهدا بإنجلز^(١٩). وهذا حق، ولكنه يعنى أن الخبرة لا تتألف بكل تأكيد من الاحساسات وحدها، وأن الطبيعة التى تجرد منها المبادئ المثالية تحتوى على هذه المبادئ فى تركيبها نفسه. ويقول «ديبورين» بحق: إن المقولات مجرد انعكاسات ونتائج وتعميمات من «الخبرة». غير أن الملاحظة والخبرة لا يمكن أن تردا إلى الاحساس والادراك المباشر. وبغير الفكر لا يمكن أن تكون ثمة خبرة علمية» (الفقرة ٢٤).

وهذه الفقرات المأخوذة من «بايهوفسكى» و«ديبورين» تبين أنهما على إحاطة معينة «بكانت» و«هيجل» ونظرية المعرفة الحديثة، وأنهما لا يستطيعان الدفاع عن النزعة الحسية الخالصة، أو إنكار وجود عناصر لا حسية فى المعرفة، ولكنهما عاجزان عن تفسير تلك العناصر. ذلك أن عادات المادية الميكانيكية تسيطر عليهما سيطرة شديدة. فالعالم يتألف فى نظر الماديين الميكانيكيين من جزئيات متحركة لا سبيل إلى النفاذ فيها impenetrable، والتفاعل الوحيد بينهما هو الصدام. وحواسنا ترد على هذه «الصدمات» ب«الاحساسات»، والمعرفة كلها تحصل - وفقا لهذه النظرية - من الخبرة التى تحدثها التصادمات، وتتألف من الاحساسات وحدها (يبسط لينين نفس النظرية التى يذهب إليها الماديون الميكانيكيون، انظر مثلا ص ٨٠).

وتتألف المعرفة الحقة عند الماديين الجدليين من حالات ذهنية ذاتية ينبغى أن تكون نسخة من العالم الخارجى. ولكن لماذا يفترضون أن هذه المعجزة التى تتألف من نسخ الأشياء المادية بواسطة العمليات الذهنية تحدث حقا؟ وإجابة «إنجلز» على

(١٩) انظر كتاب إنجلز «Anti - Dühring» .

هذا السؤال هي كما يلي: «إن تفكيرنا الذاتي والعالم الموضوعي يخضعان لقوانين واحدة بعينها، ومن ثم فإنهما في نتائجهما الأخيرة لا يمكن أن يناقض أحدهما الآخر، وإنما لا مندوحة لهما عن الاتفاق» (٩٤). ويقول: إن هذا التأكيد هو «التصور السابق Preconception على تفكيرنا النظري» (٩٤). ويقول «بوزنر» مستشهدا بلينين: إن الديالكتيك هو قانون الواقع الموضوعي، كما أنه في الوقت نفسه قانون المعرفة (٣٤).

وليس من الممكن إثبات النظرية القائلة بأن الديالكتيك الذاتي يتجاوب مع الديالكتيك الموضوعي إذا اعتنقنا نظرية الماديين الجدليين في المعرفة. فنحن نشعر دائما - وفقا لهذه النظرية بالديالكتيك الذاتي وحده، فلا مفر من أن يبقى تجاوبه مع الديالكتيك الموضوعي افتراضا غير قابل للبرهان إلى الأبد. فضلا عن ذلك، فإن هذا الافتراض لا يفسر لنا كيف تكون الحقيقة عن العالم الخارجي ممكنة. ويعتقد الماديون الجدليون أن قانون التطور الديالكتيكي له صفة العمومية في التطبيق. ومن ثم، فليس الفكر وحده، بل كل العمليات الذاتية الأخرى - مثل التخيل مثلا، تخضع له. ولكن، إذا كانت عملية التخيل الذاتية لا تحاكي الواقع الخارجي - رغم أنها خاضعة للقانون نفسه، فإن عملية التفكير الذاتية قد لا تحاكيه هي أيضا.

وحين يحاول إنجلز - مقتفيا آثار ماركس - وضع «معيار» الاتفاق بين المعرفة الذاتية بالعالم الخارجي والبنية الفعلية لهذا العالم - فإنه يجد هذا المعيار في التطبيق، أي في التجربة والصناعة. «إذا استطعنا أن نثبت صحة فكرتنا عن حادث فعلى بأن نجربه نحن أنفسنا، وأن ننتج من عناصره المكونة له، وأن نستخدمه من أجل أغراضنا في المساومة، فإن عبارة «كانت» «الشيء في ذاته» Ding an Sich تفقد كل معنى لها. ولقد ظلت الجواهر الكيميائية التي تكون أجسام النبات والحيوان هذا «الشيء» - في ذاته - حتى أخذت الكيمياء العضوية على عاتقها أن تبينها لنا الواحد تلو الآخر، بينما أصبح الشيء في ذاته شيئا شبيها بالمادة الملونة في جذور الفوة madder وهي مادة «الأليزارين» alizarine التي لم نعد نسمح لها بالنمو في جذور الفوة في الحقل، وإنما نصنعها - بطريقة أبسط وأرخص - من قطران الفحم» (٢٠).

وقد اغتبط الماديون الجدليون اغتباطا كبيرا بهذه الحجة التي ساقها «إنجلز».

(٢٠) استشهد لينين بهذه الفقرة في ص ٧٥، وقد أخذها من كتاب إنجلز عن «ل. فويرباخ» الطبعة

الألمانية الرابعة، ص ١٦.

فهم يرددونها مسرورين، ويتوسعون فيها (لينين، ٧٧، ١٠٩ - ١١٤، وبياهوفسكى، ٦٩). والحق أن النشاط العملى الناجح وتطوره التقدمى يمنحنا الحق لأن نؤكد أنه «يمكننا» أن تكون لنا معرفة حقيقية عن العالم. ومهما يكن من أمر، فإن هذا يؤدى إلى نتيجة لا تؤيد النظرية الحسية القائلة «بنسخ» الواقع. ومن الجوهرى وضع نظرية عن المعرفة وعن العالم تفسر تفسيراً معقولاً كيف يمكن للذات أن تحصل على معرفة حقيقية لا عن خبراتها فحسب، بل عن العالم الخارجى فى طبيعته الحقيقية المستقلة عن أفعال إدراكنا الذاتية. ولا تستطيع النظرية المادية الجدلية فى المعرفة - تلك النظرية القائلة بأن عملياتنا «النفسية» الذاتية (الصور، والانعكاسات.... إلخ) هى وحدها التى تعطى لنا مباشرة فى الشعور - لا تستطيع هذه النظرية أن تفسر كيف يمكن أن تكون المعرفة الحقيقية بالعالم الخارجى، وخاصة بالعالم المادى - ممكنة. بل إنها لا تستطيع أن تفسر لنا كيف نستطيع الذات الانسانية مبتدئة من عملياتها النفسية الذاتية أن تصل أصلاً إلى فكرة أن المادة موجودة.

وتستطيع نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة أن تساعد الماديين بصدده هذه النقطة، ولكن على شرط أن يتخلوا عن نظريتهم ذات الجانب الواحد، وأن يعترفوا بأن الوجود الكونى مركب، وأنه على الرغم من أن المادة تؤلف جزءاً منه إلا أنها ليست مبدءاً أساسياً. ومثل هذه النظرة إلى العالم يمكن أن نجدها مثلاً فى النظرية الحدسية عن المعرفة ممتزجة بالواقعية المثالية فى الميتافيزيقا. وتقتضى النزعة المثالية فيما تقتضيه - النزعة «الجسمية الشاملة» pansomatism، أى تصور أن لكل حادث عيى مظهر جسمى.

ولقد اقترب «لينين» الذى اعترف بوجود «ملكة شبيهة بالاحساس فى أساس تركيب المادة نفسه» - اقترب اقتراباً ظاهراً من الموقف الواقعى - المثالى، إذ يقول: «من وجهة نظر المادية الميتافيزيقية الفجة البسيطة لا تخرج المثالية الفلسفية عن كونها مجرد هراء. ولكنها من وجهة نظر المادية الجدلية تطور ذو جانب واحد، مبالغ فيه (متضخم) لسمة من السمات أو مظهر من المظاهر أو وجه من وجوه المعرفة بحيث يجعل منه شيئاً مطلقاً، «مقتطعا» من المادة، ومؤلفاً»^(٢١).

وينبغى أن يضاف، على أية حال - إن التعبير المناسب عن الحقيقة الذى يخلو من المبالغة ذات الجانب الواحد فى أى عنصر معين من عناصر العالم.. هذا التعبير

(٢١) «مسألة الديالكتيك» ص ١٧.

المناسب لا يوجد في المثالية، كما لا يوجد في أى شكل من أشكال المادية (بما في ذلك المادية الجدلية)، وإنما يوجد في الواقعية المثالية وحدها.

ويرفض الماديون الجدليون المنطق التقليدي بقوانينه: الهوية والتناقض والثالث المرفوع، ويحاولون أن يضعوا مكانه منطقا دياكتيكيا يسميه «بايهوفسكى» «منطق المتناقضات» لأن «التناقض هو مبدؤه المميز» (٣٢). ولقد أوضحنا فيما سبق أن الهجمات التي شنت على المنطق التقليدي ترجع إلى تفسير خاطيء لقانونى الهوية والتناقض (٣٢).

والماديون الذين يسعون إلى إقامة تصورهم عن العالم كله على أساس الخبرة ، والذين ترغمهم نظريتهم في المعرفة – في الوقت نفسه – على تأكيد أن المادة لا تعطى في التجربة، إنما تعطى صورها الذهنية فحسب – هؤلاء الماديون يجدون أنفسهم في مأزق يائس. فمن المتوقع إذن أن تبذل محاولة لوضع تفسير حدسى على أساس كلمات «لينين» القائلة بأن لكل مادة خاصية شبيهة جوهرها بالاحساس، ألا وهى خاصية «المراوية» mirroring أو الانعكاس. وقد قام بمثل هذه المحاولة فعلا مفكر بلغارى هو «ت. بافلوف» T. Pavlov (ب. دوسيف P. Dosev) في كتابه «نظرية الانعكاس» الذى نشر باللغة الروسية في موسكو (٣٣).

وفي هذا الكتاب يهاجم «بافلوف» حدسية «برجسون»، وعلى الأخص حدسية «لوسكى». ويرد اسم «برجسون» في كتابه ذاك خمس عشرة مرة، بينما يرد اسم «لوسكى» أكثر من أربعين مرة. ومع ذلك فإنه في مناقشته للعلاقة بين «شئ ما وفكرة هذا الشئ» يقول: «إن المادية الجدلية لا تضع هوة لا سبيل إلى عبورها بين الأفكار عن الأشياء والأشياء نفسها. وحلها لهذه المشكلة هو أنه من حيث الشكل (أى من حيث كونها حاضرة في الشعور) تختلف الأفكار عن الأشياء، ولكن من حيث «المضمون» تتطابق الأفكار مع الأشياء، وإن لم يكن ذلك بصورة كاملة مطلقة أو على الفور» (١٨٧)، بيد أن هذا الرأى هو بالضبط نزعة «لوسكى» الحدسية.

والتعصب الحزبى – كأي عاطفة قوية يصحبه انحطاط في القوة العقلية، وخاصة في القدرة على الفهم ونقد أفكار الآخرين، وكتاب «بافلوف» مثل واضح على ذلك، فهو يستخلص باستمرار من نظريات لوسكى استنباطات باطلة ولا مبرر لها على الإطلاق.

(٣٢) انظر بايهوفسكى، ٢٤٢-٢١٨.

(٣٣) العنوان الروسى هو / Teoria otrazheniya.. Socekiz. 1936

فهو يقول مثلا إن «برجسون» و«لوسكى» قد حطا من شأن كلمة «حدس» وأن التفكير النظرى ليس له بالنسبة للحدسيين «أية قيمة علمية حقيقية». ولقد أخفق «بافلوف» فى ملاحظة الفرق الأساسى بين حدسية «برجسون»، وحدسية «لوسكى». فنظرية «برجسون» فى المعرفة نظرية ثنائية؛ إذ يعتقد أن هناك نوعين من المعرفة يختلفان اختلافا جوهريا: المعرفة الحدسية، والمعرفة العقلية. والمعرفة الحدسية هى تأمل شىء ما فى ماهيته الحية الحقيقية، فهى معرفة مطلقة، أما المعرفة العقلية rationalistic أى التفكير النظرى التصورى فيتألف - وفقا لبرجسون، من رموز فحسب، ومن ثم ليست له غير دلالة نسبية. أما نظرية «لوسكى» فى المعرفة فنظرية واحدة monistic، بمعنى أنه ينظر إلى ضروب المعرفة جميعا على أنها حدسية. وهو يخلع قيمة خاصة على التفكير النظرى مفسرا إياه على أنه نوع من الحدس على جانب كبير من الأهمية، ألا وهو الحدس العقلى، أو تأمل القواعد المثالية للعالم مما يضىء عليه طابعا منهجيا (مثل تأمل الأشكال الرياضية للعالم).

وتبين الملابس التالية إلى أى حد من السطحية بلغت معرفة بافلوف «بالنظريات التى ينقدها. يقول الأستاذ «ميهاالتشف» Mihalchev وهو بلغارى من المعجبين بفلسفة «رمكه» Rehmke - يقول فى كتابه: «أشكال وعلاقات». إن «لوسكى» قد استعار نظريته من «رمكه». بينما يتظاهر بأنه اكتشفها بنفسه. ويستشهد «بافلوف» بهذه العبارة، ويضيف إليها أن «ميهاالتشف» «قد نطق بحقيقة مقدسة» (٩٨). ومهما يكن من أمر، فالواقع أن «لوسكى» يخصص فصلا بأكمله فى كتابه: «القواعد الحدسية للمعرفة» لبحث آراء سابقة بحث عنوان: «نظرية الإدراك المباشر للعالم المتجاوز للذات transsubjective فى فلسفة القرن التاسع عشر». وهو يعثر على نظرية الإدراك المباشر للعالم الخارجى عند فشته وشلنج وهيجل وشوبنهاور وفى التجريبية الوضعية (كما هى عند ر. إفيناريوس R. Avenarius)، وفى فلسفة شوبيه Schuppé «الباطنة»، وفى نقدية ريكتر Rickert المعيارية، كما يجدها بالطبع فى الفلسفة الروسية عند «فلاديمير سولوفييف» والأمير «س.ن. تروبتسكوى». ويذكر «لوسكى» «رمكه» إلى جانب «شوبيه» ناظرا إليه على أنه نصير للفلسفة الباطنة، على أساس كتابه - Die Welt als Wahrnehmung und Begriff (العالم باعتباره ملاحظة وتصور)؛ ومؤرخو الفلسفة من الألمان ينظرون إليه بهذه الطريقة عينها. أما كيف أغفل «ميهاالتشف» و«بافلوف» (دوسيف) مثل هذا الفصل الهام من كتاب «الأسس الحدسية للمعرفة» فلغز يمكن أن يكون موضوعا طريفا للبحث لدى علماء النفس الذين يتصدون للألعاب العقل الانسانى.

وعلى الرغم من أن المادية لا تستند على أساس من الوجهة الفلسفية، إلا أنها تجتذب عددا كبيرا من الناس، ولهذا يجب أن نفترض أنها تحتوي على بذرة من بذور الحقيقة يصعب التعبير عنها في صورة واضحة، وإذا لم تحلل تحليلًا كافياً فإنه من اليسير أن يساء تأويلها على نحو مادي. وهذه الحقيقة هي كما يلي: جميع الفاعلين الذين يكونون جزءا من العالم لا يؤدون أفعالا روحية وعقلية «باطنية» فحسب، ولكنهم يؤدون أيضا أفعالا «خارجية» لها صورة مكانية، أى أن لها صفة الجسمية. ومن ثم فإن «كل ما هو روحى وعقلى متجسد». وهذه النظرية يمكن أن توصف بالجسمية الشاملة «pansomatism (جسم = soma) وحقيقة الجسمية الشاملة تختلف بالطبع اختلافا عميقا عن المادية. فكل ما هو موجود له جانب جسمى، بيد أن هذا الجانب الجسمى لا يستوعب هذا الوجود كله، فضلا عن ذلك فإن هذا الجانب الجسمى ليس مظهرا أساسيا للوجود، وإنما مظهر مشتق يتحقق تحت إرشاد العمليات الباطنية من روحية وعقلية. وفي المراحل الدنيا من التطور في الطبيعة اللاعضوية تكون هذه العمليات الباطنية من البساطة بحيث يصعب القول بحضورها. وقد يتم التعبير عن حقيقة الجسمية الشاملة - إذ أسئ فهمها - في صورة توحى بالمادية. فميتافيزيقا الرواقيين مثلا تبدو مادية، ولكنها في الواقع ضرب من الواقعية المثالية^(٢٤). ونمط الواقعية المثالية الذى يعرضه «ن. لوسكى» في مؤلفاته والذى أشرنا إليه بإيجاز فيما سبق يضم «النزعة الجسمية الشاملة» بالمعنى الذى حددناه منذ لحظة.

وكثير من الناس يتعود - وخاصة تحت تأثير العمل الذى يمارسه - على تركيز انتباهه على الجانب الجسمى من الواقع فحسب، ومن ثم ينمى في نفسه ميلا إلى التفسير المادى للعالم، وهذه هي مثلا حالة عمال المصانع والمهندسين والأطباء، ومن لف لفهم.

وهكذا يمكن أن يكتشف المرء دوافع «نفسية» تميل ببعض الأشخاص نحو المادية، ولكن من المستحيل العثور على الأدلة «المنطقية» التى تثبت صحتها. ولقد رأينا أن المادية الجدلية تقوم على افتراس جزاى هو أن «المادة هي كل ما هو موجود» أو «كل ما هو موجود مادة». غير أن الماديين الجدليين في بسطهم لهذه النظرية يخلعون على هذه الواقعة الأساسية صفات مثل «الملكة القرية الشبه

(٢٤) انظر مثلا كتاب ن. لوسكى: «ميتافيزيقا الرواقيين» (مجلة الدراسات الفلسفية، ١٩٢٩).

بالاحساس» والنشاط الخلاق، وقوة التطور «التلقائي الباطني» الذي يتقدم في إتجاه «محدد» ويخلق درجات من الوجود تزداد قيمة، وهذه الدرجات تخضع لقوانين لا ترد إلى قوانين المراحل الأدنى السابقة من التطور. ويقول «برديائف» بحق: «إن المادية الجدلية التي يعتنقها الماركسيون اللينينيون تخلع على المادة صفات إلهية»^(٢٥) وليس من المفهوم على أية أساس يطلقون على مثل هذا الواقع الأساسي اسم «المادة».

ولما لم يكن الماركسيون ماديين بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، فإنهم يجعلون تصورهم للعالم يبدو على أنه مادي لأنهم يتركون أشياء دون أن يقال أو يعلنون تصريحات غامضة تخلو من كل دقة. وهم يستمدون كثيرا من المعونة في هذا الصدد من كلمة «حركة» motion التي يطبقونها على تغيير الوضع في المكان من جهة، وعلى الأفعال الخلاقة التي تنتج صفات جديدة من جهة أخرى. وكذلك ينتفعون كل الانتفاع بكلمة «طبيعة» التي كثيرا ما يستخدمونها بدلا من كلمة «مادة». ونظريتهم الخاصة التي يستعبرونها من دياكتيك «هيجل» عن تطابق الأضداد، ومن ثم عن تحقق المتناقضات، هي في الحقيقة تعبير تنقصه الدقة عن فكرة وحدة الأضداد التي لا تلغى قانون التناقض بأى حال من الأحوال. والماديون الجدليون يكادون هم أنفسهم يدركون ذلك. فليين يتحدث عن «هوية الأضداد» (أو ربما كان من الأصديق أن نقول «وحدة الأضداد»^(٢٦)). «فليس من الغريب إذن أن يضع الماديون الجدليون في كثير من الأحيان هذين المصطلحين جنبا إلى جنب، وأن يتحدثوا عن «الهوية أو عدم الانفصال» (إنجلز ص ٢٤) «الهوية أو الوحدة». ولم يعد «م. ليونيف» M. Leonev الذي نشر كتابه «دراسة للمادية الجدلية» عام ١٩٤٨، لم يعد يتحدث عن هوية الأضداد، بل عن وحدتها. (٢٨٥، ٢٨٧).

ومن المزايا التي تذكر للماديين الجدليين أنهم يجاهدون للتخلص من النظرية الميكانيكية التي حل الفقر بساحتها، وأنهم يحاولون إنصاف ما في المضمون الفردي للحوادث من ثراء، كما فعل «لينين» مثلا في الفقرة التي أوردناها آنفا من مقاله عن «كارل ماركس». بيد أن الديالكتيكية التي تقتضى التعقيد بالضرورة، والمادية التي تقضى إلى النظرة الضيقة ذات الجانب الواحد، نظرتان من المستحيل المزج بينهما كما يستحيل المزج بين الزيت والماء، والخوف من فقدان السيطرة على المادية يرغم

(٢٥) برديائف: «الاتجاه العام للفلسفة السوفيتية والاحادية المحاربة»، ص ١٦، باريس، جمعية

الشبان المسيحيين، ١٩٣٢.

(٢٦) «مسألة الديالكتيك»، ٢٢.

الماديين على التشبث بالنظريات المادية التي تؤدي حتما إلى افتقار العالم. وسأذكر فيما يلي عددا من التصورات التي دعوا إليها: ينبغي تفسير العالم على أنه نظام واحدى monistie (بأيهوفسكى، ٣٢)؛ ينبغي أن نتصور الواقع كله على أنه مكانى وزمانى؛ يجب تفسير مضامين الشعور بروح النزعة الحسية sensualism أى ردها إلى الاحساسات؛ يجب أن ينظر إلى الشعور على أنه سلبى (الشعور يتحدد بواسطة الوجود لا العكس)؛ «الحتمية» أمر إجبارى وينبغى رفض نظرية الارادة الحرة.

وهذه التصورات السابقة المادية materialistic preconceptions إما أن تفضى إلى نظريات تقتصر على جانب واحد من الوجود أو إلى متناقضات.

١ - يدعو الماديون الجدليون إلى الواحدية، بينما توجد الحقيقة في التوليف المركب من الواحدية والتعددية pluralism ذلك أن المبادئ الأساسية ومعنى الوجود عبارة عن وحدة، أما مضامينه الكيفية فإنها «كثرة». ومحاولتهم لقبول تطور خلاق ينتج درجات من الوجود مختلفة من حيث الكيف لا تتفق مع النظرية القائلة بأن الواقع النهائى عبارة عن «مادة».

٢ - العملية الزمانية تفترض مقدما مزيجا من العناصر الزمنية وغير الزمنية، كما تفترض العملية المكانية مقدما مزيجا من العناصر المكانية وغير المكانية، وبعبارة أخرى، الواقعية ذات الجانب الواحد التى لا تقبل إلا الوجود المكانى والزمانى فحسب تجافى الصواب، وتوجد حقيقة العالم في الواقعية المثالية.

٣ - وبينما يوافق الماركسيون الجدليون على ثراء العالم وتنوعه، تراهم يريدون أن يردوا مضمون الخبرة كله إلى معطيات الحس (النزعة الحسية). ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هى أن الخبرة تجمع بين المعطيات الحسية وغير الحسية. بيد أن الماديين الجدليين يخشون ذكر الجانب غير الحسى من العالم: ذلك أن الاعتراف بغير الحسى يرتبط بالاعتراف بما هو روحى، وهم يرهبون ما هو روحى كما يرهب الشيطان الماء المقدس.

٤ - يقول إنجلز والماديون الجدليون المحدثون إن ديالكتيك «هيجل» كان «مجردا» ومثاليا. وإنهم قد إستبدلوه بديالكتيك عيانى، طالما وضعوا الواقع الحسى نصب أعينهم (انظر مثلا ديبورين، الفقرة ٢٧). والواقع أن معطيات الحس كالألوان والأصوات وما شاكل ذلك، إذا أخذت على أنها وقائع معينة ترتبط بمكان وزمان معينين، وبمعزل عن كل مضمون آخر غنى ومعقد في العالم، فإنها لا تقل فقرا

وتجريدا عن المفاهيم النظرية الأخرى، كالأفكار الرياضية مثلا. والماديون الجدليون لا يدركون إلا الطرفين فحسب، وكلاهما تجريد: المفاهيم النظرية العامة من جهة، ومعطيات الحس الجزئية من جهة أخرى، فهم لا يرون أعماق الوجود العقلى والروحي، لأنهم حين يتحدثون عنه فإن ما يدور بذهنهم عامة، ليس هو ثراء الحياة العقلية والروحية كله، بل وظيفة واحدة فحسب قليلة الأهمية نسبيا ألا وهى التفكير المجرد، وليست لديهم أدنى فكرة عن العيانية الحقيقية التى هى إمتلاء القدرة الابداعية الروحية والعقلية، والتى هى التجربة الانفعالية للقيم الشخصية والكونية، والمشاركة القصدية الارادية فى حياة العالم، وإحتواء هذه الوظائف جميعا فى الحياة الفيزيقية. ولقد كان «هيجل»، الذى لم يكن مثاليا، بل كان واقعيا مثاليا، وإن لم يستطع أن يعبر تعبيرا معادلا عن هذا الجانب من فلسفته، كان «هيجل» أقرب بصورة لا متناهية إلى الحقيقة من الماديين الجدليين.

٥ - يتجلى فقر المادية الجدلية على وجه الخصوص واقتصارها على جانب واحد فى معالجة العمليات التاريخية التى تعد أعقد العمليات جميعا. ويوافق أنصارها شفاهيا - كما رأينا - على أن «مظاهر الحياة الاجتماعية التى هى أبعد عن الأساس الاقتصادى من غيرها من مظاهر تلك الحياة تتوقف على تلك المظاهر الأخيرة، ولكنها تؤثر فيها بدورها. وعلى أساس طريقة معينة فى الانتاج والعلاقات الاقتصادية المناظرة لها ينهض نظام قوى من العلاقات والأفكار المتفاعلة المترابطة. والتفسير المادى للتاريخ لا يحبز بأى حال من الأحوال النزعة التخطيطية الجافة» (بايهوفسكى، ١٠٦). وأيا كان الأمر، فالواقع أننا نجد فى كل كتاباتهم نزعة تخطيطية مملة مجدبة، وسطحية غير مجدية فى الوقت نفسه. وتفسر معظم الاتجاهات المتنوعة والروحية العميقة التى لها دلالة دائمة .. تفسر على أنها ناشئة عن تأثير «النظام الاقطاعى» و«المجتمع البورجوازى» و«طبقة الأعيان» و«نمو رأس المال التجارى» وهلم جرا.

ومن الأمثلة الطيبة على هذه الطريقة فى التفكير استخدام «بوزنر» Pozner للنظريات التحليل النفسى إذ يقول: «إن تفاهة البورجوازية الألمانية وجبنها وعجزها عن الاشتباك فى صراع حاسم مع الاقطاع.. قد أدى ذلك كله إلى ازدهار بديع للأدب والفلسفة، وكان هذه الطبقة تعوض نفسها بهذا الازدهار عما أخفقت فى بلوغه فى مجال السياسة» (١٦) ويبدو من ذلك أن المرء يكفيه أن يكون جبانا لكى ينتج أدبا بديعا وفلسفة - وكأن شرطا سلبيا يمكن أن يفسر الأعمال العظيمة الخلاقة التى تتطلب قدرات إيجابية معقدة!

ومن الجلى أن الفلسفة المادية فلسفة باطلة وسطحية بحيث لا يمكن أن يفسر عناد البلاشفة الروس الممثلين لها وتعصبهم الغريب في التمسك بها والدفاع عنها إلا بدوافع نفسية عميقة، وعواطف لا يستطيعون منها فكاكا. ولعل أهم هذه الدوافع هو أن المادية أشد وأوثق ارتباطا بالاحاد من أى نظرية أخرى، فهي أنسب النظريات جميعا لتحطيم المشاعر والأفكار المسيحية الدينية جميعا، ومن ثم فإنها تجتذب البلاشفة الذين يمقتون المسيحية مقتا عنيفا اجتذابا خاصا. والمسيحية تبشر بالحب وتقدير الآخرين حتى أثناء الصراع ضدهم، وإنها لتحبذ احترام التقاليد، واحترام الجيل القديم، واحترام السلطة، كما تناصر النزعة المحافظة السليمة التى لا تعارض التقدم، ولكنها تتجنب التحطيم العنيف للماضى. أما النزعة البلشفية فتتسم بصفات هى النقيض المباشر للحضارة المسيحية. فهي تنادى بكراهية الماضى. وارتباط العقلية البلشفية بالماضى بدلا من ارتباطها بالمستقبل أمر قد أوضحه «برديانف» وضوحا يدعو إلى الاعجاب. فالبلاشفة يحيون على بغضهم للمجتمع السابق، لا بالنسبة لنظمه القاصرة، بل بالنسبة لممثليه «الفعليين» وقد يكون بينهم البورجوازي والجنتمان والقس، والفيلسوف المثالى. وكراهية الأفراد الفعليين شعور شيطانى، وقد لاحظ شيلر Scheler بحق أنه شعور مصحوب بالحزن لما فى الشخص الآخر من صفات طيبة، وبالفرخ الخبيث لنقائصه. ومثل هذا الشعور لا تلهمه على الإطلاق دوافع نبيلة. وهو قائم عند الثوريين على أساس الجراح الشخصية المدفونة فى أعماق اللاشعور: ومن هذه الجراح الاهانات الاجتماعية والعائلية، حب الذات - المجرع، والكبرياء، والغرور، وحب السلطة. ودوافع السلوك هذه تجد تعبيرا واضحا عنها فى البلاشفة، فهؤلاء يهدمون القديم دون ندم ويأشد الوسائل قسوة، وفى احتقار تام للشخصية الانسانية. والنظام الجديد الذى يقصدون منه نفع الانسانية، يفرضونه فرضا ضد إرادة «المنتفعين» مقتنعين اقتناعا يشوبه الكبر بأنهم خير من يعرف مصلحة الشعب. وفى سلوكهم هذا يحذوهم الاعتقاد بأن «كل الأشياء مسموح بها» لبلوغ غايتهم. والمادية والاحاد هما الفلسفتان اللتان تمنحانهما التصديق الذى ينشدونه.

والمادية الجدلية أنسب للبلاشفة من المادية الميكانيكية. ولما كان كل همهم مركزا تماما على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية فإنهم يريدون أن يكونوا مستقلين فى ميدانهم عن العلم الطبيعى (انظر مثلا ريزانوف، فقرة ١١). والاعتقاد القائم على مبادئ الديالكتيك من أن كل مستويات الوجود متغيرة... هذا الاعتقاد سلاح طيب للهدم الثورى للحالة الراهنة للأشياء (بوزنر، ٣٠). وحرية انتهاك قانون

التناقض مفيدة بصفة خاصة. وأيا كانت تفاهة النتائج التي تصل إليها سوء الإدارة السوفيتية، مهما تكن سياستهم مضادة لمثلهم العليا، فإنه يكفي أن يطلقوا على هذا التناقض كلمة «حيوى» vital لكى يبرروا ما يقومون به من أوجه النشاط. وهكذا نرى مثلا أن البلاشفة يقسمون روسيا عددا من الجمهوريات القومية المستقلة بأن ينموا تنمية مصطنعة لغة وآداب قبائل لا تميل أقل ميل نحو التطور القومى المستقل، (من الواضح أن هذه السياسة تقوم على فكرة: فرق تسد!). وقد قال «ستالين» فى إحدى خطبه بهذه المناسبة: إنه من الضرورى أن تنمو الثقافات القومية كيما تندمج فى «ثقافة مشتركة واحدة ذات لغة مشتركة واحدة». والدولة - فى نظر الماركسية - هى دائما شكل من أشكال استغلال المجتمع، ولهذا ينبغى إلغاؤها جملة وتفصيلا، ويقول ستالين عنها: «إن أعظم تطور لسلطان الدولة باعتباره تمهيدا للأحوال التى يختفى فيها سلطان الدولة - هذه هى الصيغة الماركسية... وهذا التناقض حيوى، ويعكس الديالكتيك الماركسى كله» (انظر بوزنر ص ٥٠).

وليست الحقيقة هى ما يبحث عنه البلاشفة فى الفلسفة، وإنما هم يبحثون فيها عن سلاح مناسب للوصول إلى أهدافهم الثورية. وهذا هو السبب الذى يدفعهم - مقتفين آثار «لينين» - إلى التغنى بمديح «الولاء للحزب» فى الفلسفة. «لقد كان ماركس وإنجلز من البداية إلى النهاية «حزبيين» فى الفلسفة. وكانا يستطيعان فى كل اتجاه «جديد» أن يكتشفا الانحرافات عن المادية والتساهل الذى لا مبرر له فى المثالية والولائية fideism (٢٩٣). وقد أصبحت الملاحظة المستقلة والبحث المستقل ضامرين تحت تأثير الولاء للحزب، والشئ الوحيد الذى يتطور هو الاهتمام بالدفاع بأى ثمن عن عقائد متحجرة. وتزداد وسائل الدفاع سذاجة أكثر فأكثر، فإما الالتجاء إلى السلطة أو التشهير والشواية والتهديد. ويسمى لوبول Luppel فى كتابه: «فى جبهتين» الموجه ضد «مثالية الأقلية» ضد «المادية الميكانيكية» - يسمى هذه الانحرافات عن الماركسية «تخريبا» يجب تصفيته، ويصف أنصارها بأنهم «مخربين سريين» (٩). ونحن نعرف أن البلاشفة يعملون على تصفية المخربين بإعدامهم رميا بالرصاص، أو بإلقائهم فى معسكرات الاعتقال بل أن السيدة تورنشتاين Tornstein أشد من ذلك مראה، إذ تقول فى كتابها (٤) بأن تجاهل اللينينية التى هى أعلى مراحل المادية الجدلية عبارة عن «تخريب مدبر».

والأسلوب الذى كتبت به مؤلفات البلاشفة أسلوب متهجم بشكل ظاهر. وليس من النادر أن تجد فيها أمثال تلك الاستعارات الثورية التى اصطنعها «لينين» مثل: «إن

مائۀ ألف قارىء لهايكل Haeckel تعنى مائۀ ألف بصفة على وجه فلسفة «ماخ»
و«أفيناريوس». (٣٠٦).

بيد أن هناك ما هو أبعد على الاشتمال من الخبث، ألا وهو ذلك التذلل الوضع
الذى وصم به الكتاب السوفيت عامة، وتلك اللهفة على عدم التخلف وراء «الصف
العام للحزب»، وإثبات التزامهم بمبادئ الحزب بكل ما يقولون. وهكذا يفسح مكان
الصدارة فى البناء الاجتماعى للاتحاد السوفيتى كله، وفى النظريات السوفيتية جميعا..
يفسح لما هو «جماعى» ضد الوجود الشخصى الفردى. وهكذا يمضى «بوزنر» مرددا
كلمات «لينين» بأن الاحساس هو الصورة المقابلة للحادثة الخارجية - يمضى قائلا:
«إن المادية الجدلية تتقدم إلى أبعد من ذلك، فتقول إن الاحساسات لا تنشأ
باعتبارها مجرد نتيجة سلبية لفعل الموضوعات الخارجية على حواسنا، بل باعتبارها
نتيجة للتأثير الايجابى للانسان الاجتماعى على الطبيعة، ورد فعله على بيئته». (٤٧)
وكأنما على المرء أن يفترض أن لون الرمال الأصفر لا يدركه إنسان فردى،
وإنما يدركه فحسب عضو فى عصابة من العمال الذين يحفرون بركة.

وهذا العرض والتحليل - اللذان أوردناهما فيما سبق - للمادية الجدلية يمنحنا
الحق فى استخلاص النتيجة التالية: إن المادية الحقيقية، أى المذهب القائل بأن
الواقع النهائى يتألف من جزيئات من المادة لا سبيل إلى النفاذ فيها وتتحرك فى
المكان، وبأن الحوادث العقلية هى الحاصل السلبى للمادة المتحركة - هذا المذهب
عبارة عن نظرية متهافته عاجزة عن التطور. والمادية الجدلية فى حديثها عن المادة أو
الطبيعة بوصفها الواقع الأولى تخلع عليها الخصائص والملكات فى سخاء، ولكن هذا
لا يمنحها أى حق فى أن تسميها «مادة». وهى تصطنع قناع المادية نتيجة
لمصطلحاتها من جهة، ونتيجة لتمسكها غير المتسق ببعض العقائد المتناثرة من
المادية الأصلية من جهة ثانية، ونتيجة لغموض تفكيرها واختلاطه من جهة ثالثة.
والمادية الجدلية فى الاتحاد السوفيتى عبارة عن فلسفة للحزب، وهذه الفلسفة لا تهتم
بالبحث عن الحقيقة، وإنما بالاحتياجات العملية للثورة. ومادام الاتحاد السوفيتى
تحكمه سلطة تكبت كل بحث حر، فإن المادية الجدلية لن تتطور باعتبارها فلسفة.
ذلك أن التفكير الذى يعوقه عائق لن يلبث أن يحول المادية إلى مذهب مركب من
الواقعية - المثالية.

الفصل الخامس والعشرون

تأثير «أ. ماخ» و «ر. أفيناريوس» على الماركسيين

كان الشكلاَن الفرنسي والانجليزى اللذان اتخذتهما «الوضعية» - أى نظريات «أوجست كونت»، و «جون ستيورات مل» و «سبنسر» - منتشرين انتشارا واسعا فى روسيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، غير أنه فى أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين نما ميل للبحث عن أشكال جديدة وأكثر رهافة للوضعية. وكان هذا هو الحال مثلا بالنسبة «ل. ف. ف. ليسيفتش».

ولقد تلقى «فلاديمير فيكتوروفتش ليسيفتش» Vladimir Victorovich Lesevitch (١٨٢٧ - ١٩٠٥) تعليمه العالى بمدرسة بطرسبرج للهندسة وأكاديمية الهيئة العامة Academy of the General staff. ونفى بسبب نشاطه السياسى إلى سيبيريا أولا ثم إلى قازان وبولتافا وتغير بعد ذلك (١٨٧٩ - ١٨٨٨). وكان «ليسيفتش» فى شبابه من أتباع «كونت» كما شرحه ليتريه Littré وفايروفوف Vyrbuv، ولكنه اعتنق فيما بعد نظرية النقدية - التجريبية empirio-criticism وأصبح كتاب «ر. أفيناريوس»: «نقد التجربة الخالصة» Kritik der reinen Erfahrung نموذجا للفلسفة العلمية فى نظره^(١).

وكان تأثير «ماخ» و «أفيناريوس» سائدا على وجه الخصوص بين الماركسيين الروس فى بداية القرن العشرين. وكان معظمهم يؤيد المادية الجدلية، غير أن بعضهم كان يتمتع بموهبة للفلسفة، ودرية طيبة على ممارسة تلك الدراسة، وقد فطنوا إلى أى حد لا تقوم نظرية المعرفة كما عرضها «إنجلز» تحت اسم نظرية الانعكاس - على أساس سليم، فانصرفوا عن المادية، وأخذوا يبحثون للماركسية عن أساس إبستمولوجى يتسق مع التطورات الحديثة فى الفلسفة. وكّرّس «بوجدانوف» Bogdanov خاصة كثيرا من انتباهه لهذا الموضوع.

وقد تخرج «الكسندر الكساندروفتش بوجدانوف» واسمه الحقيقى مالىنوفسكى - Malinovsky (١٨٧٣ - ١٩٢٨) فى كلية الطب. وحين اهتم بالفلسفة خضع لتأثير

(١) تتضمن كتابات «ليسيفتش»: «بحث نقدى فى المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية»، ١٨٧٧، «رسائل حول الفلسفة العلمية» ١٨٧٨، «ما الفلسفة العلمية؟» ١٨٩١، «مجموعة المؤلفات»، مجلدان بتروجراد ١٩١٥.

«ماخ» و «أفيناريوس»، ووضع نظرية أطلق عليها اسم «الواحدية التجريبية» - empirio-monism. والمعرفة - تبعا لهذه النظرية - عبارة عن تكيف اجتماعي يهدف إلى إعطاء وصف دقيق على قدر الامكان للتجربة تحت شروط أقصى اقتصاد ممكن للفكر. ويزعم «بوجدانوف» أن نظريته تختلف بما لها من طابع واحد عن النقدية التجريبية: فالنفسى هو الخبرة المنظمة تنظيما فرديا، والفزيائى هو الخبرة المنظمة تنظيما اجتماعيا. وهكذا يكون النفسى والفزيائى عناصر منظمة تنظيما مختلفا لخبرة واحدة، وكل ماله دلالة اجتماعية في عصر من العصور ينظر إليه على أنه حق، ويخصص «بوجدانوف» منذ سنة ١٩١٣ في علم «التكتولوجى» Techology. وهو يطلق هذا الاسم على «علم التنظيم العام» ويتناوله في كتابه «العلم التنظيمى العام» Universal Organizational Science. فكل المشكلات التى تواجه البشرية مشكلات في التنظيم. وينبغى على الانسان أن يحيل العالم إلى كل منظم. كما ينبغى استبعاد الفلسفة وإحلال «التكتولوجى» مكانها. ولا يوجد الاختلاف بين «الأنا» و «الأنت» إلا في وجود الصراع بين المصالح. فإذا بلغنا الانسجام الشامل الكامل، اختفى تصور «الأنا»^(٢).

ومن الكتاب الآخرين الذين خضعوا لتأثير «ماخ» و «أفيناريوس» «أ. لوناتشارسكى» A. Lunacharsky (١٨٧٣ - ١٩٣٣)، و «بازاروف» Bazarov، و «ب. يوشكيفتش» P. Yushkevich و «إى. أ. برمان» I. A. Berman (المولود سنة ١٨٦٨) و «س. أ. سوفوروف» S. A. Suvorov (١٨٦٩ - ١٩١٨) و «ن. فالنتينوف» N. Valentinov (المولود سنة ١٨٧٩).

ولد «فلاديمير الكسندروفتش بازاروف» (واسمه الحقيقى «رودنف» Rudnev) سنة ١٨٧٤. وهو مثل «بوجدانوف» يعتنق النسبية في نظرية المعرفة. وفي كتابه: «مقالات في الفلسفة الماركسية» ينقد المادية الجدلية، وفي كتابه: «تخطيطات لتصور واقعى عن العالم» (١٩٠٤) يهاجم المثالية كما هى معروضة في كتاب «ألماناك» «مشكلات المثالية» (١٩٠٢). وفي عام ١٩٠٦ نشر «بازاروف» و «لوناتشارسكى» و «يوشكيفتش» Yushkevich مع بعض أنصار المادية الجدلية مجموعة من المقالات تحت عنوان

(٢) تشمل مؤلفات بوجدانوف - إلى جانب كتابه عن التكتولوجى - كتاب: «المبادئ الأساسية للنظرة التاريخية إلى الطبيعة»، ١٨٩٩، «المعرفة من وجهة نظر تاريخية»، ١٩٠١، «الواحدية التجريبية»، ثلاثة مجلدات ١٩٠٥-١٩٠٦، «مغامرات مدرسة من مدارس الفلسفة»، ١٩٠٨، «فلسفة الخبرة الحية»، ١٩٢٢.

«التفكك الأدبي» Literary Disintegration تتضمن نقد المؤلفات الفلسفية والأدبية التي صدرت في روسيا وأوروبا الغربية والتي لا تتفق مع الماركسية^(٣).

وأطلق «بافل سولومونوفيتش يوشكيفتش» Pavel Solomonovitch Yushkevich (المولود سنة ١٨٧٣) على نظريته اسم (الرمزية التجريبية) empirio-symbolism فهو ينظر إلى معطيات الخبرة الحسية وكذلك إلى النظريات التصورية على أنها رموز. ويقبل بالاضافة إلى العقل الانساني - وجود عقل أعلى هو «اللوغوس» حامل الرموز التجريبية العليا أو قوانين الطبيعة^(٤).

ولقد هاجم «لينين» (تحت الاسم المستعار ف. ايلين V. Ilyin) الماركسيين الذين وقعوا تحت تأثير «ماخ» و «أفيناريوس» هجوما عنيفا في كتابه: «المادية والنقدية التجريبية» (موسكو ١٩٠٩). فهو يحكم على جميع مدارس الفكر التي ترفض المادية بأنها مدارس رجعية.

(٣) بازاروف: «مقالات عن فلسفة النزعة الجماعية»، ١٩٠٩، «في جبهتين»، ١٩١٠، «عن الطريق إلى الاشتراكية» (مجموعة مقالات)، ١٩١٩ - أ. لوناتشارسكى «الدين والاشتراكية» ١٩٠٣.

(٤) مؤلفات يوشكيفتش هي: «المادية والواقعية النقدية» ١٩٠٨، «تيارات جديدة»، ١٩١٠، «تصور العالم وتصورات العالم»، ١٩١٢.

الفصل السادس والعشرون

التطورات الحديثة في الفلسفة الروسية

١ - س. ألكسييف (أسكولدوف)

S. Alexeyev (Askoldov)

كان «سرجي ألكسييفتش ألكسييف» (اسم الشهرة «أسكولدوف»، ١٨٧٠ - ١٩٤٥) ابنا للفيلسوف «أ. أ. كوزلوف» A. A. Kozlov. ولم يكن يستطيع أن يرث اسم أبيه للسبب التالي، فقد كان كوزلوف في شبابه «شعبيا» متحمسا، وتزوج فلاحا، ولكنه لم يلبث أن انفصل عنها، وإن لم توافق زوجته على الطلاق. وعندما وقع في غرام «ماريا ألكسندروفنا تشيليشف» - وهي فتاة نبيلة المحتد، ومن أسرة مثقفة - وعقد معها زواجا وطيدا - لم يكن من الممكن أن يحمل أبناؤه اسمه من الوجهة القانونية، ومن هنا كان لابد أن يلقب ابنه باسم «ألكسييف» أي ابن «ألكسيس».

وقد شغل «ألكسييف» بعد تخرجه في كليه العلوم بجامعة بطرسبرج، وظيفة خبير في الكيمياء بمصلحة الضرائب والجمارك، أملا أن يكرس وقت فراغه كله للفلسفة. ولكن يبدو - على أية حال - أن ضميره الحى في أداء مهام وظيفته لم يترك له وقتا أو طاقة للفلسفة.. ومن ثم فقد قرر «ألكسييف» وهو في سن الأربعين أن يتفرغ للعمل الأكاديمي - كما فعل والده. فكتب عام ١٩١٤ كتابا تحت عنوان: «الفكر والواقع» نال به درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة موسكو، وكان عليه أن يتخلى بالطبع عقب الثورة البلشفية عن أملة في نيل الأستاذية. وفي عام ١٩٢١ أسس «ألكسييف» جمعية دينية وفلسفية سرية عرفت باسم جمعية «س. أ. اسكولدوف»، ولكن أعيدت تسميتها في عام ١٩٢٦ فأصبحت: «إخوة القديس صرافيم الصاروفى». وفي عام ١٩٢٨ ألقت الحكومة السوفيتية القبض على أعضاء «الاخوة» جميعا، ونفت «ألكسييف» إلى إقليم زيريان (حوض كاما) حيث عاش في ظروف قاسية. وسمح له عام ١٩٣٥ بالانتقال إلى نوفجورود. وفي عام ١٩٤١ حين كان الألمان يحتلون «نوفجورود» وجد «الكسييف» نفسه على الجانب الآخر من الستار الحديدي، فكتب عددا قليلا من المقالات ضد الماركسية. وتلقى عام ١٩٤٤ جائزة على كتابه «نقد المادية الجدلية». وكان «ألكسييف» يعاني في السنوات الأخيرة من حياته نوعا حادا من الذبحة

الصدرية، تحمله في جلد عظيم، وتوفى بمدينة بوتسدام^(١).

وكان «ألكسيف» (أسكولدوف) فيلسوفا موهوبا إلى أقصى حد ، غير أن الظروف لم تمنحه الفرصة للتعبير عن أفكاره في كتب مطبوعة تعبيرا كاملا. ومؤلفاته الرئيسية هي: «المشكلات الرئيسية لنظرية المعرفة وعلم الوجود (الأنطولوجيا)»، ١٩٠٠؛ «في الدفاع عما هو معجز» (في مجلة Voprosi Filosofii Psikhologii عدد ٥، ١٩٠٣)؛ «عن حب الله والجار» نفس المجلة ، عدد السنة ١٩٠٧؛ «أ.أ. كوزلوف» مجلة «ميسل» العدد ٣ لسنة ١٩٢٢؛ «الروح والمادة» في مجموعة مقالات تحت عنوان Noviyehi رقم ٢ براج سنة ١٩٤٥.

و «س. أ. ألكسيف» ، شأنه في شأن أبيه «أ.أ. كوزلوف» - من ممثلى النزعة الشخصية، بحيث يقترب اقترابا وثيقا من نظرية «لينتس» في الذرات الروحية. وفي كتابه «الفكر والواقع» يسوق الحجج ضد نزعة «لوسكى» الحدسية المطلقة، ولكنه هو نفسه «حدسى» إلى حد ما، فعلى الرغم من أنه ينظر إلى الصفات الحسية على أنها ذاتية، فإنه يعترف بوجود عنصر يتجاوز الذاتية في الإدراك الحسى. ومهما يكن من أمر فإن الجزء الحدسى في الإدراك الحسى - في رأيه - «تافه جدا بالنسبة لمضمون الإدراك كله»، وما هو إلا نوع من الاطار الضيق أسبغ عليه فعل الإدراك الشعورى ثوبا مرقشا متعدد الألوان، يختلف اختلافا عدديا بالنسبة لكل ذى إدراك» (الفصل العاشر).

ويميز «ألكسيف» في مقاله عن «الزمان» بين الزمان الوجودى والنفسى والفيزيائى. ويقول: إن الزمان الفيزيائى الذى تهتم به نظرية النسبية الحديثة نحصل عليه بقياس الحركة في المكان. وهذا زمان نسبى لا ينظر إليه من «وجهة نظر العالم» sub specie mundi، وإنما من وجهة نظر المقياس sub specie mensionis (٨٣). ويدرك الزمان الوجودى بالفكر بمعزل عن الاتباط بالحركة في المكان، وفي هذا الزمان توجد «الآن» وهى شىء موحد بالنسبة لانسقات العالم كلها (٨٤).

وتصور «ألكسيف» للتغلب على الزمان كالاتى: ففى زماننا تزامم المضامين الجديدة المضامين القديمة التى لا تلبث أن تموت.. وقد يكون هناك على أية حال نظام زمنى أعلى لا يتلاشى فيه الماضى، وإنما يحتفظ بحيويته إلى جانب المضامين

(١) زودنى الأستاذ «إى. م. أندريفسكى بالمعلومات عن حياة «ألكسيف» ونشاطه عقب ١٩٢٢، وكنت فى هذه الفترة منفيا عن الاتحاد السوفيتى.

الجديدة المتزايدة باستمرار. وفي مجال الوجود الذى يكون فيه الزمان على هذا النمط، تنتزع منه وخزة الموت» (٩٤).

ويعد مقال «ألكسيسيف» «في الدفاع عن المعجز» ذا قيمة خاصة في أيامنا هذه حيث يوجد بين البروتستانت بعض الأشخاص، بل وبعض رجال الدين الذين - ينكرون - تحت تأثير الأفكار العلمية الزائفة - إمكانية المعجزات. المعجزة - وفقا لتعريف «ألكسيسيف» - «عبارة عن حادثة تقع داخل مجال الخبرة الانسانية الموضوعية، ولكن تتحكم فيها قوى كائنات روحية عليا، ولا تصدر عن قوانين الطبيعة المادية» (٤٤٠). وهو يقسم الاعتراضات التى توجه ضد المعجز إلى فئات ثلاث: إبستمولوجية وميتافيزيقية وأخلاقية، ويبرهن على أنها باطلة. ومن حججه حجة ذات أهمية خاصة ألا وهى أن الذات الفردية علة من علل الحوادث، وأن مناشط الذات لها طابع العلية الفردية، وليس لها طابع القانون المطرد.

ويعترف «ألكسيسيف» بعودة التجسد reincarnation على أساس من مذهبه في الميتافيزيقا، ذلك المذهب الوثيق الصلة بنظريات «ليبنيتس». وقد كتب في أخريات حياته كتابا عن «عودة التجسد». وقال قبل وفاته في خطاب إلى البروفسور أندرييفسكى: «عندما أصلى للأب يوحنا كرونشتات وللقديس صيرافيم، أشعر أنه ينبغي على أن أحرق كتابى عن عودة التجسد. وقد أكون محقا من الناحية النظرية، ولكنهما سوف يرفضان كتابى هذا، ولا أستطيع أن أصلى لهما دون أن أحطم أولا ما سوف يدينانه بمعنى قولهما «لا تفعل!». بأن ينطقاها «غير مرغوب فيه». وقد أحرقت هذا الكتاب اليوم!»

٢ - ف. شيلكارسكى V. Szykarski

كان «فلاديمير سميونوفيتش شيلكارسكى» (المولود سنة ١٨٨٢) أستاذا بجامعة يورييف (Dorpat) وانتقل عقب الثورة البشفية أستاذا بجامعة كوفنو بليتوانيا، وهو في الوقت الحاضر أستاذ بجامعة بون.

ومؤلفات «شيلكارسكى» الرئيسية هى «المنهج النمطى في تاريخ الفلسفة» ١٩١٦؛ «مشكلة الوجود»، ١٩١٧؛ «فلسفة سولوفييف في الوحدة الشاملة الكاملة»؛ «وآدولف ديروف»، ١٩٤٧.

وينظر «شيلكارسكى» في كتابة «المنهج النمطى في تاريخ الفلسفة» إلى التصورات الفلسفية النمطية typical على أنها مراحل في المعرفة - الذاتية «لذاتنا» الايجابية. وهو يتبين أربعة من مثل هذه المراحل: الواقعية الساذجة المعنية بالأشياء المادية في العالم الخارجى، والنزعة الحسية التى تتناول الاحساسات، والنزعة العقلية المهمة بنشاط الفكر والتى تفضى إلى المثالية المجردة كما هى الحال مثلاً في فلسفة «هيجل»، والمثالية العيانية التى هى روحية عيانية concrete spiritualism. هذه المراحل تعبر عن حركة الفكر الفلسفى من المحيط إلى المركز، من أشياء العالم الخارجى إلى الذات الانسانية الجوهرية. والفلسفة التى تضع الذات الجوهرية في أساس تفسيرها للعالم هى الفلسفة الشخصية Personalism.

أما «ديمترى إيفانوفتش تشيزيفسكى» Dimitri Ivanovich Tschizevski المولود سنة ١٨٩٥، فقد هاجر عقب الثورة البلشفية وظل عدداً من السنين أستاذاً بجامعة «هال». وكتب كتباً ومقالات عديدة عن تاريخ الفلسفة عند الشعوب الصقلية (السلافية). ومؤلفاته الرئيسية هى: «الفلسفة في أوكرانيا»، ١٩٢٦؛ «النزعة الصورية في الأخلاق» (من منشورات الجامعة الروسية الشعبية في براج، ١ - ١٩٢٩؛ «مشكلة المزدوج» في مجموعة مقالات عن دوستوفسكى نشرها أ. بيم في براج ١٩٢٩؛ «فلسفة سكوفورودا» Skovoroda ١٩٣٤؛ «هيجل في روسيا»، باريس ١٩٣٩، باللغة الألمانية أيضاً في مجموعة مقالات تحت عنوان Hegel bei den Slaven نشرها «تشيزيفسكى» برايشنبرج سنة ١٩٣٤.

ويعرض «تشيزيفسكى» في مقالته عن «النزعة الصورية في الأخلاق» خطة أصيلة في تطوير الأخلاق وفقاً لروح الواقعية المثالية العيانية. وفي دراسة لعمل «دوستوفسكى» الخلاق تقدم باقتراحات قيمة عن مشكلة «المزدوج» مفسراً هذه الظاهرة الغريبة بأنها انحلال أخلاقى للشخصية.

٣ - ل. كوبيلنسكى L.Kobilinsky

غادر «لف لفوفتش كوبيلنسكى» Lev Lvovitch Kobilinsky (١٨٧٤ - ١٩٤٧) - الذى كان يكتب تحت اسم «كوبيلنسكى - إيليس» - روسيا عام ١٩١١. وقصة هجرته الحافلة بالعبرة يرويها «أندريه بيلى» في «مذكراته» Memoirs. وقد أصبح فيما بعد تلميذاً «لرودلف شتاينر» مؤسس «الانتروبوصوفية». وبينما كان يستمع إلى

محاضراته، بدأ يتساءل: هل يعبد «شتاينر» قوى النور أم يعبد قوى الظلام؟ وذات يوم، بينما كان ينتظر بدء المحاضرة، سأل «كوبيلنسكى» السيدات الألمانيات اللواتي يتبعن «شتاينر» عما إذا كان يخدم المسيح أم يخدم «بعلزبول»، فأجبن: «إننا قوم أبالسة». وهنا انصرف «كوبيلنسكى» عن الأنتروبوصوفية وصار كاثوليكيًا، وأقام في سويسرا بمدينة «لوكارنو-مونتى». وأنا أعرف موقف «كوبيلنسكى» من «شتاينر» من رسائله التي بعث بها إلى.

ومؤلفات «كوبيلنسكى - إيليس» الرئيسية هي: «مملكة القديس بطرس»، Monarchia Sancti Petri؛ والحكمة المسيحية christliche Weisheit سنة ١٩٢٩؛ و «يوكوفسكى» Jukovski.

ولا يتفق تصور «كوبيلنسكى» المسيحي للعالم مع المسيحية التقليدية دائمًا، فهو يعتقد مثلاً أن كثرة الذوات نتيجة من نتائج الخطيئة. ولما كان يؤمن بعودة التجسد، فقد عبر عن رأيه ذات يوم إلى القسيس الذى يعترف له وهو راهب كبوشى، فأجابه الراهب: «إن الله العلى القدير يستطيع أن يرسل روح الانسان لتولد على الأرض ثلاثمائة مرة إذا كان ذلك ضرورياً».

وكان «كوبيلنسكى» يريد أن يطلع أوروبا الغربية على الروح العالية التى يتميز بها الأدب الروسى، فأصدر كتاباً باللغة الألمانية عن «زوكوفسكى» وكتب بحثاً طويلاً عن «بوشكين» لم يكن لديه وقت لنشره. وفى هذا البحث يثبت «كوبيلنسكى» إثباتاً مقنعاً بتحليله للأعمال الشاعرية مثل «موتسارت وساليرى»، و «بوريس جودونوف» «والفارس البخيل»... إلخ، أن «بوشكين» كان واقعياً، ولكنه كان يصور الواقع على ضوء الحقيقة الإلهية.

٤ - ب. فيشسلافتسف B. Vysheslavitsev

ولد «بوريس بتروفتش فيشسلافتسف» فى عام ١٨٧٩، وكان أستاذاً لفلسفة القانون بجامعة موسكو. وعمل - بعد أن غادر روسيا - بالقسم الروسى من صحافة جمعية الشبان المسيحية بباريس، وهو يعيش الآن فى سويسرا.

ومؤلفات «فيشسلافتسف» الرئيسية هي: «مذهب فشته الأخلاقى»، ١٩١٤؛ «قلب الانسان فى التصوف الهندى والمسيحى» مطبوعات جمعية الشبان المسيحية، باريس،

١٩٢٩؛ «أخلاق الايروس (الحب) المتسامى» من مطبوعات جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٣٢.

ويهتم «قلب الانسان» ذلك الكتاب القيم جدا على صغر حجمه - يهتم بمشكلة تحتل مكانا بارزا في الفلسفة الحديثة. وقد وضع الفيلسوف الألماني «ماكس شيلر» في كتابه*: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik نظرية عن «الحدسية العاطفية» تذهب إلى أن الشعور فعل عقلى قصدى يتجه نحو القيم الموضوعية ليحملها إلى وعى الذات. وقد لفتت نظرية «شيلر» انتباه كثير من الفلاسفة إلى تصور بسكال عن «منطق القلب» الذى يختلف عن منطق العقل. وكانت هذه المشكلة قد أثرت في الفلسفة الروسية قبل ذلك بكثير: ولنتذكر مثلا فلسفة يوركفتش Yurkevich ومقال «سولوفييف» عنها. ويشير «د. تشيزيفسكى» D. Chizhevsky في كتابه: «تاريخ الفلسفة الأوكرانية» إلى أن من السمات المميزة للفلسفة الأوكرانية انشغالها بفلسفة القلب، ويكرس فصلا بأكمله لهذا الموضوع.

ويضع «فيشسلافتسف» المشكلة بكل نتائجها. وهو يعنى بالقلب - متفقا في ذلك مع تعاليم المتصوفة المسيحيين والهندوكيين - لا مجرد ملكة الشعور، بل شيئا أكثر من ذلك دلالة ألا وهو المبدأ الأنطولوجى الفائق على العقل الذى يؤلف الذاتية الحقيقية للشخصية. ويفسر التصوف الهندى هذا المبدأ بأنه الأساس المتطابق للمخلوقات الحية كلها، بينما تصر المسيحية على أن الذوات الفردية كثرة منذ البداية. وهذا - فى رأى «فيشسلافتسف» هو تفسير الاختلاف بين الحب المسيحى و«الشفقة البوذية الخالية من الحب».

ولما كان المبدأ الميتافيزيقى يتجاوز الانقسام بين الروح والجسد، فإنه يجد تحقيقه فى القلب الذى هو منبع الحب والحرية الخلاقة فى وقت واحد، كما أنه أهم عضو من أعضاء الجسم. وهذا يقود «فيشسلافتسف» إلى أن يرى معنى عقيدة «القلب المقدس» الكاثوليكية، ويدافع عنها ضد تهمة المادية التى توجهها ضدها «النزعة الروحية الزائفة»، وإن أشار مع ذلك إلى أن الملابس الخاصة بهذه العقيدة تجعلها غير مقبولة للشعور الدينى الأرثوذكسى.

وفى ختام نظريته يفحص «فيشسلافتسف» التناقض الذى يكتنف تصور القلب، فهو فيصل منزله لا يخطئ، وهو منبع للشر والخير على السواء، ويجد «فيشسلافتسف» حلا لهذا التناقض فى تصور الحرية باعتبارها ماهية الذات.

* وترجمتها: «النزعة الشكلية فى الأخلاق وأخلاق القيمة المادية». ف.ك

ويبين «فيشسلافتسف» في كتابه «أخلاق الحب المتسامي» - مستشهدا بعدد من فقرات الانجيل ورسائل القديس بولس - يبين أن المسيحية قصد منها أن تكون ديناً يضع حرية الفضل الإلهي مكان عبودية القانون، وأخلاق التسامي.. أخلاق الحب محل أخلاق القانون. فالقانون لا يمكن أن يكون المرشد الأسمى في الحياة، لأنه مجرد معيار لتحريم الجرائم، معيار سلبي يخلو من القوة الخلاقة. وأسوأ ما فيه أن الطابع الأمر للقانون، ولمجهود الإرادة الواعي، يستفز روح المقاومة التي تنبعث من أعماق الغرائز والشهوات اللاشعورية، وفقاً لقانون الجهد العكسي loi de l'effort converti الذي اكتشفه «مدرسة نانسي» (كوييه Coué ويودوان Baudouin). أما المسيحية فإنها تشير إلى طريق آخر، إذ توجه قوى الإنسان الروحية نحو المطلق، نحو الله، ونحو ملكوت الله باعتباره اكتمال الوجود، وبوصفه الكمال والجمال المطلق الذي ينأى على حبنا، ويزيد من قوة الإبداع الحر. وهذا القوة تجد حلاً صحيحاً في كل حالة عيانية من حالات الصراع الأخلاقي. إنها الطريق الذي تسلكه الروح في تساميتها إلى «اللوغوس» من خلال الأيروس (٨٦). وأعلى القيم وأقدسها تبدو للعقل المسيحي لا في صورة للقانون المجرد وإنما باعتبارها صوراً عيانية معاشة للشخص الفعلي يسوع المسيح الآله الإنسان وللقديسين الذين يحبهم ويجدهم «جديرين بالحب». والخيال يسمو بالغرائز بإدخال الصور الجميلة في مجال اللاشعور المظلم، ويبعث الحب لهذه الصور، وعلى هذا النحو يؤدي إلى تجسيدها، وإلى الخلق السحري لواقع جديد (٧٥ - ٨٢).

ويتسامى الخيال بواسطة جمال الصورة الإلهية - يتسامى بالايروس الذي يمكن أن نميز فيه مراحل متميزة: فقد يكون «إيروس» جسدياً، أو عقلياً، أو روحياً، أو ملائكياً، أو إلهياً. ويعتقد «فيشسلافتسف» أن مذهب «ديونيزيوس الأريباي» و«القديس مكسيم المعترف» في الأيروس، ذلك المذهب الذي يفضي إلى المطلق وإلى التأليه بواسطة الفضل الإلهي - هو بعينه النظرية المسيحية في تسامي الروح.

ويذهب «فيشسلافتسف» - مختلفاً في ذلك مع «مدرسة نانسي» - إلى أننا لا نصل إلى التسامي من خلال نشاط الخيال وحده، وإنما بواسطة قوة الإرادة الحرة. والإرادة الحرة - لا الخيال - هي التي تقرر ما إذا كان الإنسان سيدخل إلى طريق التسامي بالايروس أو الطريق الذي يدنسه (١٥٣). فإذا تم الاختيار، لجأت الإرادة إلى معونة الخيال حتى تستطيع أن تتغلب بطريقة غير مباشرة على مقاومة الجسد، وعلى المقاومة الشيطانية الأكثر من ذلك خطراً، التي تبديها إرادة توكيد الذات

المتعجرفة (١٤٣). وهنا - كما هي الحال في أى مكان آخر - يتحكم الانسان في الطبيعة بأن يخضع لها (١٣٤). وتبقى حرية الشخصية التى تسعى إلى الكمال دون مساس لأن الله يريدنا أن نحقق مشيئته لا باعتبارنا عبيدا، بل «باعتبارنا أصدقاء وأبناء» (١٨٠). ولا يعطى الفضل الالهى في بساطة، وإنما ينبغى أن يأخذه الانسان أيضا طواعية واختيارا (١٤٧).

ونظرية «فيشسلافتسف» في التسامى ذات قيمة عظيمة. وقد تكون كشوف فرويد ومدرسته.. تلك الكشوف الرهيبة قاتلة بالنسبة للانسان، إن لم نشر إلى وسائل للتسامى بالغرائز المنحطة المدفونة في أعماق اللاشعور. وتتسم بأهمية خاصة حججه القائلة بأن هذا الغرض لا يمكن الوصول إليه إلا إذا ربطنا خيالنا وإرادتنا بالخير العيانى للمطلق.. أى بالشخصية الحية لله - الانسان وللقديسين. ويبين «فيشسلافتسف» أن تدريب الخيال والشعور والارادة وفقا لروح المسيحية هو الطريق الوحيد لبلوغ امتلاء الحياة الكاملة. وهو ينجح في العثور على براهين جديدة لاثبات أن المسيحية لا تستطيع أن تخدم هذا الغرض إلا إذا فسرت على أنها حقيقة دين الحب والحرية، وعلى أنها أنباء طيبة وردت إلينا من ملكوت الفضل الالهى، وذلك دون أن يصيبها تشويه من نزعة تتبع حرفية الشرع أو من تعصب ذميم.

٥ - إ. إ. إيلين I. Ilyin

ولد «إيفان الكسندروفتش إيلين» سنة ١٨٨٢. وكان أستاذا لفلسفة القانون بجامعة موسكو، ثم نفته الحكومة السوفيتية من روسيا عام ١٩٢٢، وهو يعيش الآن في سويسرا. ومؤلفاته الرئيسية هي: «فلسفة هيجل باعتبارها نظرية عيانية عن الله والانسان في مجلدين، ١٩١٨؛ «عن مقاومة الشر بالقوة»، برلين ١٩٢٥؛ «المعنى الدينى للفلسفة»، باريس ١٩٢٥؛ «عن الفن الكامل» ريجا؛ «طريق التجدد الروحى»، باريس ١٩٣٧.

ويميل الفلاسفة الروس ميلا واضحا نحو الواقعية المثالية العيانية، فليس من قبيل المصادفة إذن أن ينتجوا مؤلفات عن «فشته» و «هيجل» لبيان الطابع العيانى الذى تتسم به تعاليم هذين المفكرين. وقد درس «فيشسلافتسف» أخلاق «فشته» العيانية في المرحلة الأخيرة من تطوره الخلاق، كما أثبت «إيلين» بطلان التصور السائد عن فلسفة «هيجل» باعتبارها مذهباً في «المنطقية الشاملة» panlogism المجردة. وبرهن

على أن «الفكرة» عند «هيجل» عبارة عن مبدأ عيانى أو مايسميه «لوسكى»: كيان مثالى متعين، كما بين - فضلا عن ذلك - أن تأمل «هيجل» العيانى ما هو إلا حدس موجه نحو الوجود المثالى المتعين. ويتألف معنى الفلسفة في نظر «إللين» من معرفة الله، والأساس الالهى للعالم أى من دراسة الحق والخير والجمال باعتبارها نابعة عن الله. ويفسر «إللين» انحلال الفن الحديث بافتقار الناس إلى الدين في العصر الحاضر، ويأمل في أن تأتى مرة أخرى مرحلة من الاحياء الدينى يزدهر فيها الفن من جديد.

ويبحث «إللين» «عن مقاومة الشر بالقوة» من الأعمال القيمة، إذ ينقد فيه مذهب «تولستوى» في اللامقاومة نقدا حادا. ويقول: «إللين» إن «تولستوى» يسمي كل التجاء إلى القوة في الصراع ضد الشر «عنفا»، وينظر إليه باعتباره محاولة «دنسة» لاغتصاب إرادة الله بغزو الحياة الباطنة لشخص آخر، تلك الحياة الموضوعة بين يدى الله. ويعتقد «إللين» أن نظرية «تولستوى» تتضمن القضية الباطلة التالية: «حين يؤذى رجل شرير رجلا صادقا، أو حين يفسد طفلا، فهذه على ما يبدو هى إرادة الله، ولكن حين يحاول رجل صادق أن يمنع رجلا شريرا عن اقتراف الشر، فليست هذه إرادة الله.

ويبدأ «إللين» الجزء البناء من كتابه بأن يشير إلى أنه ليس كل استخدام للقوة يمكن أن يوصف بأنه «عنف» ذلك أن هذه الكلمة مشينه، كما أنها تحكم سلفا على القضية التى نحن بصدها. وكلمة «عنف» ينبغى أن تطلق على الدافع الجزافى الطائش الصادر عن عقل شرير، أو الموجه نحو الشر (٢٩). ولكى يتجنب الشخص الذى يسعى إلى الخير العواقب الوخيمة الناجمة عن نزق أو عاطفه شريرة، فلا بد له أن يبحث في المقام الأول عن الوسائل العقلية والروحية للتغلب على الشر بوساطة الخير. فإن لم تكن أمثال هذه الوسائل متاحة له، فهو ملزم بأن يستخدم القهر العقلى والجسمى والتحرير. «ومن الصواب أن تدفع بعيدا عن حافة الهاوية عابر سبيل شارد الذهن، وأن تختطف زجاجة السم من رجل يشرع في الانتحار بعد أن امتلأت نفسه مرارة، وأن تضرب في اللحظة المناسبة يد مجرم سياسى يصوب السلاح إلى ضحيته، وأن تصرع مضم النار في طرفه عين، وأن تطرد الكنيسة مدنسين لا جياء عندهم، وأن تشن هجوما مسلحا على عصابة من الجنود يغتصبون طفلا» (٥٤). «ومقاومة الشر بالقوة وحد السيف لا تكون أمرا مسموحا بها عندما تكون ممكنة، وإنما حينما تكون ضرورية وحيث لاتتاح وسيلة أخرى»، وفي هذه الحالة

لا يكون من حق الانسان فحسب، بل من واجبه أن يسلك هذا السبيل (١٩٥) حتى ولو أدى إلى هلاك صانع الشر.

فهل هذا يعنى أن الغاية تبرر الوسيلة؟ كلا.. بكل تأكيد. فإن الشر الذى يكتنف القهر الجسمى أو المنع لا يصبح خيرا لأنه قد استخدم باعتباره الوسيلة الوحيدة التى نملكها لبلوغ غاية خيرة. ويقول «إلين» إنه فى مثل هذه الحالات يكون طريق القوة والسيف «إجباريا وأثما فى آن معا» (١٩٧). و «أفضل الناس هو وحده الذى يستطيع أن يمضى فى هذا الاثم دون أن يصاب بعداوة، ويستطيع أن يجد الحدود المناسبة له وأن يلاحظها، ويستطيع أن يتذكر أنه خطأ وأنه خطر من الوجهة الروحية، وأن يكتشف بدائل antidotes شخصية واجتماعية له. والرهبان والعلماء والفنانون والمفكرون سعداء إذا قيسوا بحكام الدولة، ذلك أن عليهم أن يقوموا بعمل نظيف بأيد نظيفة. ولهذا ينبغى عليهم - أيا كان الأمر - ألا يحكموا على العسكريين والساسة أو يدينوهم، بل أن يعترفوا لهم بالفضل، وأن يصلوا حتى يتطهروا من خطيئتهم وأن يتصرفوا بحكمة: فإن أيديهم نظيفة لأداء الأعمال النظيفة وما ذلك إلا لأن لغيرهم أياد نظيفة يؤدون بها أعمالا قدرة» (٢٠٩). «وإذا رمزنا إلى مبدأ الدولة فى القهر والمنع بشخصية فارس محارب وإلى مبدأ التطهر الدينى والصلاة والصلاح بشخصية راهب، فإن حل المشكلة يتألف من الاعتراف بضرورة كل منهما للأخر» (٢١٩).

وإمكان قيام المواقف التى تقود حتما إلى التناقض بين الغاية الخيرة والوسائل الناقصة هو «مأساة الانسان الأخلاقية»، كما عبر عنها «إلين» وغيره من المفكرين الذين يشاطرونه رأيه.

٦ - الأب فاسيلي زنكوفسكى Father Vassili Zenkovsky

ولد «فاسيليفتش زنكوفسكى» سنة ١٨٨١. وكان محاضرا بجامعة كييف، ثم أستاذًا للفلسفة وعلم النفس بالأكاديمية اللاهوتية الأرثوذكسية بباريس منذ عام ١٩٢٥، وفى عام ١٩٤٢ رسم كاهنا.

ومؤلفات «زنكوفسكى» الرئيسية هى: «مشكلة السببية النفسية» ١٩١٤؛ «البناء التصاعدى للروح» من المؤلفات العلمية التى نشرتها الجامعة الروسية الشعبية فى

براج، سنة ١٩٣٠؛ «التغلب على الأفلاطونية ومشكلة صوفيا في العالم المخلوق» مجلة «السبيل» Put العدد ٢٤، ١٩٣٠؛ «عن صورة الله في الانسان» في مجموعة مقالات تحت عنوان «الفكر الأرثوذكسي» ج ٢، باريس ١٩٣٠؛ «مسائل في التربية على ضوء علم الانسان (الأنثروبولوجيا) المسيحي»، مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس، ١٩٣٤؛ «مشكلة الكون في المسيحية» في مجموعة مقالات تحت عنوان «التقليد الحي»؛ «المبادئ الجوهرية لعلم الكون المسيحي»؛ «تاريخ الفلسفة الروسية» في مجلدين. ويختتم «زنكوفسكى» بحثه الشامل لمشكلة السببية النفسية بقوله إن هذه السببية حقيقة ثابتة، ويستغل هذه النتيجة استغلالا طيبا في مؤلفاته التالية. وفي مقاله عن التجربة الدينية يقصد بالتجربة مضامين الوعى التى يمكن وصفها بأنها معطاة، تلك المضامين التى يتحكم فيها التفاعل بين الذات والموضوع، والتى تتصل بشيء ما. وهو يسوق الحجج ضد «دوركيم» و «فرويد» وغيرهما ممن يحاولون تفسير التجارب الدينية على أنها مشتقة عن تجارب أخرى. فدوركيم يستنبطها مثلا من تجارب الروابط الاجتماعية، غير أن هذه التجارب تتضمن فعلا عناصر دينية. ويجب أن نعتزف بأننا نستطيع أن نجد في الوعى معطيات دينية ليست مشتقة، ولا يمكن تفسيرها إلا بتفاعل الذات مع مبدأ يتجاوز الذات transsubjective principle. أما بالنسبة لطبيعة هذا المبدأ، فإنه يعطى في التجربة الصوفية على أنه شيء لا سبيل إلى التعبير عنه بالتصورات المجردة، فهو كل يحتضن كل شيء، مما يؤدي بكثير من العقول الدينية إلى تفسيره بروح وحدة الوجود. ومهما يكن من أمر، فإن الانسانية لا تقف عند هذا الشكل من أشكال التجربة الدينية، ذلك أن هناك أيضا أشخاصا آخرين قد عانوا تجربة الاتصال بمبدأ أعلى باعتباره وجودا شخصيا أو عاليا على الشخص يتكشف لنا من خلال الكلمة أو الوعى على أنه مبدأ متعال فائق على الكون. ومن الحق أن هناك ضربا عديدة من الوعى، وأن بعضها يناقض البعض الآخر إلى حد ما، ولكن هذا لا يثبت أن الوعى ذاتى، بأكثر مما يدفعنا وجود الهذيان والأوهام إلى أن ننظر إلى كل إدراك حسى على أنه زائف. ويتغلب «زنكوفسكى» على التناقض القائم بين التجربة الدينية المصطبغة بوحدة الوجود وبين التجربة الدينية المصطبغة بصبغة الألوهية، وذلك بتفسير تجربة وحدة الوجود على أنها رؤية الجانب الصوفياني المخلوق من العالم، تلك التجربة التى نخطئ فنأخذها على أنها رؤية لله نفسه. وهو لا يرفض كلية تصور «ترويلتش» Troeltsch عن تجربة قبلية دينية خاصة، ولكنه يشير إلى أنه لا يمكن التوسع فيه داخل مذهب من الفلسفة الباطنة: فالوظائف المتعالية لا تولد مضامين التجربة ولا يمكن أن تتحقق إلا في

صلتها بمعطيات تشير إلى منبع متعال على الذات.

ويعتقد «زنكوفسكى» أن للروح بنية متدرجة، وأن أعلى عنصر فيها هو «القلب» مفهوما فهما يتمشى مع «علم الانسان المسيحى» على أنه حياة الشعور التى تقيم رابطة روحية مع الله ومع الأسس الالهية للعالم.

ويجادل الأب فاسيلى - فى معالجته لمشكلات علم الكون المسيحى - ضد النزعات اللاكونية a-cosmism، ووحدة الوجود، والطبيعة الملحدة. ويقول: إننا نستطيع أن نتجنب الوقوع فى هذه النظريات الخاطئة إذا كان لدينا تصور صحيح عن خلق العالم بوساطة الله. ويضع «زنكوفسكى» - مقتفيا آثار الأب «سرجيوس بولجاكوف» - وإن أدخل على مذهبه تعديلات ملحوظة - نظرية عن صوفيا الالهية وصوفيا المخلوقة. وصوفيا الالهية، أو حكمة الله هى مجموعة الأفكار عن العالم المعقول أو هى تصور الله للعالم، والأفكار التى تكمن فى أساس العمليات الكونية هى «صوفيا» المخلوقة. والأفكار الموجودة فى الله تتصل بالأفكار الموجودة فى العالم كما تتصل «الصور الأولية» «بالصور». ولكى يتحاشى «الأب فاسيلى» الخلط فإنه يطلق اسم الأفكار على الصور الأولية وحدها، ويسمى الصور باسم logoses (اللوغوسات)، واضعا فى ذهنه النظرية الرواقية ونظرية آباء الكنيسة potristic عن اللوغوس المخصب spermatc logos (المشكلات الجوهرية، ٦٥). وروح العالم تحتوى على اللوغوسات فى وحدتها. ولقد فقد تصور روح العالم قيمته فى نظر كثير من آباء الكنيسة بارتباطه بوحدة الوجود. ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هى أن هذا التصور يمكن أن يتطور بمعزل عن وحدة الوجود، كما يمكن أن يستخدم للتغلب على النزعة الطبيعية الميكانيكية (٦٠).

ولا سبيل إلى تفنيد النزعتين اللاكونية a-cosmism والاتفاقية (أو مذهب المصادفة occasionalism) إلا إذا اعترفنا بوجود جوهر فعال وإن يكن مخلوقا - فى هذا العالم (٧٣). ويميز «الأب فاسيلى» نوعين من النشاط: التجريبي، والمتضايقات correlations السببية الجوهرية (أو ما يسميه المدرسيون بعلة الفعل causa ad fieri وعلة الوجود causa ad esere). والسببية التجريبية تحقق نفسها فى الانتقال من حادثة إلى أخرى، أما السببية الجوهرية فتشمل كيانا خاصا لدورة كاملة من الوجود (٦٦).

ونظرية خلق العالم بوساطة الله ترغمنا - فى رأى فاسيلى، على الاعتراف بأن الزمان فى الله، مادامت الفكرة القائلة بأن الزمان فى العالم «تفضى بنا إلى البحث عن

الزمان الذى كان قبل بدء الزمان الحالى» (٦٩).

ويقول الأب «فاسيلى»: إن ميل بعض اللاهوتيين إلى تأويل كل نشاط على أنه صادر عن الله، وتفسير كل ما هو خير فى الانسان بأنه من فعل الله وحده - هذا الميل يؤدى إلى النزعة اللاكونية والنزعة الاتفاقية ومن الممكن تجنب هذه المغالطات بالاعتراف بوجود جواهر مخلوقة فاعلة، وبالطبيعة الفاعلة للصورة الالهية فى الانسان.

والبحث الذى قام به «زنكوفسكى» عن مشكلات علم الكون المسيحى ذو قيمة عظيمة، غير أنه من المستحيل أن نتفق معه فى أن فكرة بداية العالم والزمان فيه تدفعنا إلى الاعتراف بوجود الزمان فى الله قبل خلق العالم. ذلك أن كلمة «بداية» لا تعنى دائما ظهور العملية «أ» بعد العملية «ب»، فقد تعنى أيضا اللحظات الأولى للعملية «أ».

٧ - الأب جورج فلوروفسكى

Father George Florovsky

ولد «جورج فاسيليفتش فلوروفسكى» سنة ١٨٩٣، وتخرج فى كلية الآداب بجامعة أودسا، والتحق بالدراسات العليا للفلسفة تحت إشراف الأستاذ «ن. لانج» N. Lange لكى يصبح محاضرا فى الجامعة. ولكنه غادر روسيا عقب الثورة البلشفية وعين أستاذا لمذاهب آباء الكنيسة بالأكاديمية اللاهوتية الأرثوذكسية فى باريس، وهو يحتل منذ سنة ١٩٤٧ كرسى اللاهوت الدجماطيقى وعلم آباء الكنيسة بالأكاديمية الأرثوذكسية فى نيويورك. وقد رسم كاهنا عام ١٩٣٢. ويبدى الأب «فلوروفسكى» نشاطا فى حركة المجامع المسكونية الحديثة.

ومؤلفات الأب «جورج» الرئيسية هى: «الحكمة الانسانية والالهية» ١٩٢٢؛ «أسس النسبية المنطقية» بمجلة Mchoniya Zajaiski براج؛ «الموت على الصليب»، باريس سنة ١٩٣٠؛ «المخلوق والخلق» بمجلة Pravoslavna Mysl ، ج١، باريس سنة ١٩٣٠؛ «التطور والتكوين التدريجى» Epigenesis فى مجلة Der Russische Gedanke ١٩٣٠؛ «الآباء الشرقيون من القرن الرابع إلى القرن الثامن»؛ باريس «سبل اللاهوت الروسى» مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٣٧؛ «مشكلات الاتحاد المسيحى»، مجلة السبيل (Put)، سنة ١٩٣٣؛ «التقليد الشرقى فى المسيحية» محاضرات هوويت، ١٩٤٩.

وتختلف نسبية «فلوروفسكى» إختلافا عميقا عن نسبية «بروتاجوراس»، فهو يعنى بها فى بساطة أن المعرفة الانسانية صورية ناقصة وأنها تتقدم إلى ما لا نهاية.

والأب جورج «هو أكثر اللاهوتيين الروس المحدثين تمسكا بالتعاليم الأرثوذكسية. وهو حريص كل الحرص على إتباع الكتب المقدسة وتقليد آباء الكنيسة وهو يرفض نظرية الله باعتباره وحدة شاملة: Pan - unity: فالله حين خلق العالم، خلق واقعا مختلفا عنه. وهو يعارض معارضة حاسمة «صوفيولوجية» الأب «بافل فلورنسكى» والأب «سرجيوس بولجاكوف» ويعتقد أن نصوص الشعائر الدينية وعلم الأيقونات الأرثوذكسى لا يؤيد نظريتهما.

وخلق الانسان باعتباره فاعلا حرا ما هو إلا تفريفا للارادة الالهية نتيجة للحب الذى يضمه الله للمخلوق. وروح الانسان وجسده جانبان لكيان حى واحد. ونتيجة للخطيئة أصبحت الصلة بين الروح والجسد غير مستقرة، فقد أصبح الانسان فانيا، وليس الموت مجرد انفصال للروح عن الجسد، وإنما هو موت الانسان نفسه «ما دامت الروح بغير الجسد ليست غير شبيح. وموت الانسان كارثة كونية، لأن الطبيعة تفقد فى الانسان الذى يموت مركزها الخالد وتموت هى نفسها بموت الانسان» (الموت على الصليب، ١٥٧). والانتصار على الموت قد حققه المسيح. وحين مات على الصليب - وفقا لطبيعته الناسوتية - افترقت روحه عن جسده، غير أن ألوهيته بقيت غير منفصلة عن روحه أو عن جسده، وهذا هو ما يقوله الأب «جورج» مستندا إلى شهادة القديس يوحنا الدمشقى. وبالتالي فإن جسد المسيح لم يتطرق إليه الفساد بعد الموت، وبعثه الله بعثا جديدا. ونزوله إلى الجحيم لا يعنى نزوله إلى قرار جهنم، بل يعنى نزوله إلى «هادس» مستقر القديسين الذين ورد ذكرهم فى العهد القديم، ومعناه «تحطيم أغلال الموت». ويفضل المسيح الذى يعيد الوحدة بين الروح والجسد، لم يعد موتنا موتا بعد، وإنما مجرد «إغفاء» كما يقول القديس يوحنا فم الذهب Chrysostom.

ويبرز الأب «جورج» الطابع التاريخى للمسيحية فى مقابل التصور اليونانى للعالم، ويضفى عليه دلالة عظيمة. فكل ما هو زمانى ينتمى فى نظر الاغريق إلى المجال الأدنى من الوجود، وليس ثمة خلق فى الزمان، وإنما مجرد دورات، وتكرارات دورية للماضى. أما النظرة المسيحية فلا ترى الزمان على أنه دائرة، بل خط له بداية ونهاية وهدف. والعملية التاريخية فريدة فى الزمان وتتألف من أفعال خلاقة تحدد مصير الشخصية الانسانية. وينكر الأب «جورج» «البعث بالجسد» reincarnation.

ويذهب إلى أن بعث العالم ليس خلاصا للعالم كله، وتكفى حياة واحدة على الأرض للانسان لكي يحدد إختياره، وأن يظهر طموحا إلى الخير أو عنادا في إرادته يستحق من أجلها الدينونة والعذابات الأبدية.

ويؤكد الأب «جورج» قضاياها اللاهوتية الهامة بالرجوع إلى الآباء الشرقيين، ويقول إن غرضه هو أن يضع «توليفا أبويا جديدا» neopatristic synthesis. وفي مقالاته التي كتبها تحت عنوان: «مشكلات الاتحاد المسيحي» يدلل ضد «نظرية فروع الكنيسة» ويقول: إنه لا توجد «فروع ذات حقوق متساوية»، ولكنه يعترف بأن «الأغصان العلية لا تجف توا» (١٣). وحين يتحدث عن الكنيسة الرومانية يقول: «إنه لا يوجد فيها تعبير متماسك واضح بما فيه الكفاية عن الشعور بأنه حتى بعد أن صعد المسيح إلى السماء فإنه مقيم إقامة حقيقية مباشرة، وإن تكن غير منظورة - في الكنيسة التاريخية الأرضية، وإنه ليحكمها. ومن ثم نشأت الحاجة والامكان لفكرة نائب المسيح (البابا) الذي يحل مكانه في التاريخ بمعنى ما» (١١). وبالنسبة للاتحاد المسيحي فإن «العمل الفعلي المشترك أهم كثيرا من الاقتراب المباشر لمسألة الاتحاد. ومن هذه الجهة فإن التعاون المشترك في الدراسات اللاهوتية وتبادل المعلومات فعل حقيقي من أفعال الاتحاد لا شك فيه طالما كان تعبيرا عن التضامن في السعى نحو الحقيقة المسيحية» (١٤).

وقد أسدى الأب «جورج» خدمة عظيمة لتطور اللاهوت الروسى بكتابه القيم عن «سبل اللاهوت الروسى». وهو يسأل في مستهل كتابه ذلك السؤال الشائق الحافل بالدلالة عن السبب في «يقظة الفكر الروسى المتأخرة المعوقة؟» وهى حقيقة تبعث على الدهشة لأن الشعب الروسى شعب موهوب. فالأيقونات الروسية مثلا «تشهد بما في التجربة الروحية الروسية القديمة من عمق وتعقيد ورهافة، كما تشهد بالقوة الخلاقة التى تتميز بها الروح الروسية». وللإجابة على هذا السؤال يبحث الأب «جورج» في الحياة الدينية للشعب الروسى خلال التاريخ، وكذلك في لاهوت هذا الشعب، ويصف تلك الحياة بأنها صراع حاد نشب أولا مع العقبات الخارجية، ثم نشب بعد ذلك مع العقبات الداخلية، في العصر الحديث. ويقدم لنا في الفصل الأول: «أزمة البيزنطية الروسية» صورة مليئة بالحياة «الصراع بين حقيقتين»: حقيقة «يوسف فولوكولامسكى» Iosif Volokolamsky و«نيل سورسكى» Nil Sorsky ولا يقل عن ذلك إثارة عرضه لتلك اللحظات من الحياة الروحية للأمة «كالالتقاء بالغرب» في القرن السادس عشر، أو «لمتناقضات القرن السابع عشر»، أو للخطأين: المؤمنين القدامى،

وإصلاحات نيقون Nikon؛ وتأثير إصلاحات «بطرس الكبير» على حياة الكنيسة، ودلالة الحركة الماسونية في القرن الثامن عشر. ويلقى وصفه للأحداث التي إعتورت الحياة الروسية الدينية منذ عهد الاسكندر الأول وما تلاه - يلقي هذا الوصف ضوءاً على الوضع الحالي: وهو، يتناول الصراع الطويل الذي إمتد زهاء نصف قرن لترجمة الأنجيل من اللغة السلافية إلى اللغة الروسية، كما يتناول نشاط مطرانات موسكو وكيف وتشيرنيغوف، والسلافوفيل، والحركة النيهيلستية (العدمية)، ومؤلفات «المدرسة التاريخية» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونشاط «ك. ب. بوبدونوستسف» K. P. Pobedonostsev، ووكيل المجمع المقدس وتعاليم «فلاديميرسولوفيف»، والجدل الذي دار حول التطور الدجماطيقى، وأخيراً معالجة الموضوعات الدينية في مؤلفات الشعراء «المنحليين» و«الرمزيين» في مستهل القرن العشرين.

ويستشهد «الأب جورج» ببعض الوقائع الهامة عن فترة الشباب في حياة كل من بيسارييف Pisarev ودبروليوبوف Dobrolyubov وغيرهما من الشخصيات البارزة، مبيناً أن المثقفين الروس حتى حين يتنكرون للكنيسة وللدین التاريخي، فإنهم في غالبية، متدينون تدینا عميقاً من حيث المزاج. وألروس في بحثهم عن سبل جديدة تفضي إلى الحقيقة الكاملة يجدون أنفسهم في أغلب الأحيان على حافة الهوة، وهكذا بدأ ميريزكوفسكى Merezhkovsky يخشى مثلاً من أنه يسقط في هرطقة العشتروتية التي لا تعنى الاتحاد المقدس بين الروح والجسد، وإنما تعنى إمتزاجهما للروح الدنس، وتلويث الجسد للروح.

ويعطى «الأب جورج» كثيراً من المعلومات عن المؤلفات القيمة التي لم تنشأ قط، أو التي تأخر نشرها طويلاً بسبب الارتياح المتطرف الذي أبدته الدولة والمجمع المقدس. فهناك مثلاً ذلك «الكتاب الممتاز الذي كتبه الأستاذ «م. د. ميوريتوف» M. D. Muretov ضد «رينان» والذي أوقفت الرقابة طبعه لأن المؤلف بدأ تقديم عرض للمذهب الزائف الذي تصدى لنقده، وعد هذا عملاً تنقصه الحكمة. بيد أن الجمهور مضى يقرأ «رينان» سرا، وتأخر بذلك هجوم «ميوريتوف» عليه خمسة عشر عاماً. وهكذا تولد الانطباع بأن ألوان التحريم كانت ترجع إلى عجز في الدفاع عن النفس. وفضلاً عن ذلك فقد بذلت في أغلب الأحيان محاولات للدفاع عن أشياء لا سبيل إلى الدفاع عنها، وكان ذلك مدعاة لتقويض الثقة. وأحس الناس بالقنوط حين إستبدلت برسالة المعلم واجبات الرقيب» (٤٢١).

ويتضمن كتاب الأب «جورج» ملاحظات بارعة ذكية عن بعض الشخصيات البارزة، والأحداث والاتجاهات في الحياة الدينية. وقد لا يستطيع المرء أن يوافق عليها دائما؛ ذلك أنها قاسية للغاية في كثير من الأحيان، وذلك حين يتهم المؤلف مثلا كثيرا من الأشخاص الذين ينقدهم بأنهم لا يملكون أى إحساس بمعنى التاريخ أو بحقيقة الكنيسة. غير أن أحكامه طريفة دائما، كما أنها تجتذب انتباه القارئ. والكتاب مزيل بثبت واف بالمراجع يحتل أربعا وخمسين صفحة.

ويتساءل الأب جورج في ختام كتابه: لماذا يحتوى تاريخ الثقافة الروسية على كثير من الانقطاعات، وعلى كثير من الأمثلة على رفض القديم واحتضان الجديد في شغف، وعلى كثير من خيبات الأمل والقروح. ويشير أيضا - ضمن ما يشير إليه - إلى «روح التجارب الروسية الشاملة» على أنها «هبة قاتلة ذات حدين»، ذلك أن العقل المفرط في سرعة تأثيره ينتج نوعا من «التجميع» Syncretion بدلا من «التوليف» Synthesis المنشود. ويتهم الشخصية القومية الروسية بعدم الاستقرار وعدم الثبات في الحب، وبميلها إلى «التكؤ على مفترق الطرق التى تحدد المصير» دون المجازفة باتخاذ قرار مسئول». ويقول: إن الحب المنقسم على نفسه يؤدي بالروح الروسية إلى مأساة الامتلاك الشيطاني في أغلب الأحيان. والمخرج من هذه الكوارث يوجد في أخذ النفس بنظام روحى، كما يوجد بالنسبة للفكر اللاهوتى على وجه الخصوص - في العودة إلى أسلوب آباء الكنيسة وطرائقهم. وهو لا يقترح إهمال الفكر الغربى بحال من الأحوال، وإنما ينصح على العكس من ذلك بالانتفاع بتجربة الغرب الكاثوليكي التى استغرقت قرونا طويلة، وبالمذاهب العظيمة التى وضعها الاسكلايون العظام، وبتجربة المتصوفة الكاثوليك، وبالتجربة اللاهوتية للكاثوليكية الحديثة لأن «اللاهوت هو في جوهره مهمة كاثوليكية». ويقول الأب «جورج»: إن عهدا جديدا قد بدأ حديثا في تاريخ العالم المسيحى، وهذا العهد يتميز بسلسلة هائلة من التمرد اللاحادى، والصراع ضد الله. ووسيلة من وسائل مكافحة هذا الصراع، وإبراء عقول الناس من القوى الشريرة التى استولت عليها - تكمن في تطور اللاهوت، الذى تقع على عاتقه مهمة إقامة مذهب متكامل للفكر المسيحى.

وكتاب «الأب جورج» إسهام قيم في دراسة تاريخ الثقافة الروسية. والأسئلة التى يسألها فيه فيما يتعلق بخصائص الحياة الدينية الروسية وتطورها، وأجوبته عليها يمكن أن تكون ذات فائدة أيضا في فهم ميادين أخرى من الثقافة الروسية.

٨ - ف. لوسكى V. Lossky

ولد «فلاديمير نيقولايفتش لوسكى» - ابن الفيلسوف «ن.أ. لوسكى» - ١٩٠٣، ودرس بكلية الآداب بجامعة بتروجراد، وواصل دراساته في براج، وأخيرا تخرج في جامعة السوربون بباريس حيث تخصص في فلسفة العصر البوسيط.

ومؤلفاته الرئيسية هي: مقال عن «اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق، أوبييه، باريس ١٩٤٤: «ميستر إكهارت».

وكتابه عن اللاهوت الصوفي للكنيسة الشرقية من نمط «التوليف الأبوى الجديد» neopatristic synthesis على حد تعبير الأب «جورج فلوروفسكى». ويؤكد «لوسكى» كافة المضامين الرئيسية التي يحتويها كتابه بالرجوع إلى كتابات آباء الكنيسة، ويقول: إن اللاهوت والتصوف يرتبطان ارتباطا وثيقا في تقليد الكنيسة الشرقية. وهدف هذا اللاهوت ليس هدفا نظريا وإنما هدف عملى: ذلك أنه يفضى إلى ما فوق المعرفة «إلى الاتحاد مع الله أى إلى التآليه، أو إلى التآليه deification عند الآباء اليونانيين» (٧). ويتألف الجزء الرئيسى من الكتاب من بيان أن اللاهوت السلبي متغلغل في جميع النظريات الرئيسية التي وضعها الآباء الشرقيون. ويقف طويلا عند تصوف «ديونيزيوس الأروبايى» ونظرية القديس «جريجورى بالاما» عن «الطاقات» الإلهية. واللاهوت السلبي عند «ديونيزيوس الأروبايى» يختلف اختلافا عميقا عن لاهوت «أفلوطين». فالله - عند «أفلوطين» - لا سبيل إلى معرفته لأنه بسيط، ومن ثم فإنه ينظر إلى الوجد باعتباره extasy (التبسيط رقم ٢٩) الذى تتبدى فيه الوحدة الوجدية (الأنطولوجية) الأصلية بين الروح الانسانية والله، أما «ديونيزيوس» فيرى أن الله لا يمكن معرفته لأنه أعلى من العالم أنطولوجيا، والاتحاد مع الله هو التآليه أى حالة جديدة لم يبلغها من قبل الإنسان الطبيعى (٣٦).

ولا يختلف اللاهوت الإيجابى عن اللاهوت السلبي اختلافا جوهريا. «بل يمكن أن يقال إنهما سبيل واحد بعينه، مطروق في اتجاهين مختلفين: فالله ينزل إلينا في طاقاته التى تحققه فيها، ونحن نصعد إليه خلال سلسلة من الاتحادات، بينما يظل غير قابل للمعرفة من حيث طبيعته الخاصة. بل إن أعلى مظهر إلهى، أو التحقق الكامل لله في العالم عن طريق تجسد الكلمة يحتفظ أماننا بطبيعته السلبية» (٣٧). وعدم القدرة على معرفة الله لا تؤدي إلى اللادرية، وإنما تتطلب «اللاهوت التأملى الذى يفضى

بالروح إلى حقائق تلو على العقل؛ ولهذا السبب تتبدى عقائد الكنيسة للعقل الانسانى في صورة النقائض في معظم الأحيان». وهذا يصدق خاصة على عقيدة التثليث (٤٠). وقد كان لأفلوطين نظرية عن الثالوث (الواحد، والروح، وروح العالم)، بل إنه يستخدم التعبير «أن تكون الأشياء متجوهره consubstantial». غير أن ثالوث «أفلوطين» عبارة عن درجات هابطة مؤلفة من مبادئ ثلاثة، بينما النظرية المسيحية في الثالوث المقدس عبارة عن تأمل للوحدة والاختلاف بين ثلاثة أشخاص على قدم المساواة.

ويبدأ اللاهوتيون الغربيون عادة في تناولهم لعقيدة التثليث بتصور الطبيعة الالهية، منتقلين منها إلى تصور «الأشخاص الثلاثة»، بينما يتقدم اليونانيون في ترتيب عكسى، أى من الأشخاص الثلاثة إلى طبيعة واحدة، بيد أنهم لا يتساءلون قط عن تفوق - أى أولوية - الطبيعة على الشخصية أو العكس بالعكس.

والأمر مختلف في النظرية الغربية عن صدور الروح القدس من الآب والابن، وهى النظرية التى أدت إلى الانقسام بين الكنيستين الغربية والشرقية. ويشتم الاغريق في هذه الصيغة اتجاها إلى إبراز «وحدة الطبيعة على حساب الاختلاف الحقيقى القائم بين الأشخاص، وعلاقات هذه العملية لا تربط مباشرة الابن والروح القدس بمصدر واحد هو الآب، تصبح نسقا من العلاقات في طبيعة واحدة، ويثبت أنها لاحقة من الوجهة المنطقية للطبيعة». والروح القدس في نظر رجال اللاهوت الغربيين هو: «الرابطة بين الآب والابن». وتصبح الطبيعة «في الثالوث مبدءا للاتحاد الذى تباين مظهره عن طريق العلاقات. وبدلا من أن تكون العلاقات سمات مميزة للأشخاص، فإنها تصبح وإياهم شيئا واحدا». ويقول القديس «توما الاكوينى»: إن «اسم الشخص معناه قيام علاقة» (٥٦). والتعاليم التى تضع طبيعة الله في مقام الصدارة «تضع الكلى فوق الجزئى» (٦١)، وهذا يؤدى إلى التصوف السلبي اللاشخصى، ومثل ذلك، نظرية إكهارت في الالهية Gottheit (٦٣). «وفى الاصرار على سلطان الآب باعتباره المصدر الوحيد ومبدء الوحدة للأشخاص الثلاثة، كان اللاهوتيون الشرقيون يدافعون - فى رأيهم - عن تصور للثالوث أكثر عيانية وشخصية».

وقد يسأل سائل: هل تصور الشخص - وفقا لهذا العلم بالتثليث triadology - أعلى من تصور الطبيعة الالهية؟ ويعتقد «ف. لوسكى» أن هذه هى المغالطة التى تتضمنها «صوفيلوجية» الآب «رجيوس بولجاكوف»؛ ذلك أن الطبيعة الالهية - فى نظره - عبارة عن تحقق الأشخاص الثلاثة جميعا الذين يتألف منهم الثالوث

المقدس. ولا يقع الآباء الشرقيون في أحد هذين الطرفين: إذ يعتقدون بأن الطبيعة والشخصية متساويان سلبيا apophatically في الثالوث المقدس، وتصورهم عن سيادة الأب لا يعدّ قولاً بالتبعية subordinationism. وهذا الاختلاف ينعكس حتى في نظرية الغبطة الأبدية، فالنعيم في نظر الغرب هو تأمل الطبيعة الآلهية، وهو بالنسبة للشرق، المشاركة في الحياة الآلهية التي يحياها الثالوث المقدس (٦١ - ٦٤).

ويكرّس «ف. لوسكى» انتباهها خاصاً لنظرية «الطاقات» الآلهية التي صاغها بالتفصيل القديس «جريجورى بالاما»، وإن سبقه إليها «أثينا جوراس» Athenagoras، والقديس «باسيلي»، والقديس «جريجورى اللاهوتى»، و«ديونيزيوس» والقديس «يوحنا الدمشقى». فالله يستقر في «النور الذى لا يستطيع أن يقترب منه إنسان»، ولكنه في «طاقاته» يتبدى في الخارج ويحقق نفسه ويعطيها. ويقول القديس «جريجورى بالاما»: «إن النعمة الآلهية التي تمنح التآله deification ليست هى طبيعة الله، بل طاقته». إنها «أشعة الألوهية» التي تتخلل العالم. «إنها النور غير المخلوق» أو «النعمة»: والله ليس محدوداً في طاقاته: فهو حاضر بأجمعه في كل شعاع من ألوهيته، وتحققه هذا هو «مجد الرب» (٧٢). - «والاتحاد مع الله في طاقاته أى عن طريق النعمة الآلهية يسمح لنا بأن نشارك في طبيعة الله، غير أن طبيعتنا لا تصبح حينذاك طبيعة الله». وفي التآله «يبقى المخلوق مخلوقاً، بينما يصير إلهاً عن طريق النعمة» (٤٨).

وينكر رجال اللاهوت الغربيون التفرقة بين طبيعة الله وطاقاته، ولكنهم يقبلون تفرقات أخرى مثل نور النعمة المخلوق، والهبات المخلوقة الفائقة على الطبيعة وما إلى ذلك. «ولا يعترف اللاهوت الشرقى بأى نظام فائق على الطبيعة بين الله والعالم المخلوق، مضافاً إلى المخلوق باعتباره خلقاً جديداً». ويمكن الاختلاف في أن التصور الغربى للنعمة الآلهية يتضمن فكرة السببية - أى أن النعمة تفهم على أنها نتيجة لعلّة إلهية، أما اللاهوت الشرقى فيرى النعمة إشعاعاً من الطبيعة الآلهية أى إشعاعاً من «الطاقات»: فهى «حضور النور الأبدى غير المخلوق» في العالم المخلوق، وهى «الحضور الشامل الحقيقى لله في الأشياء جميعاً، ذلك الحضور الذى هو أعظم من حضوره السببى» (٨٥). والطبيعة والنعمة الآلهية في هذا العالم «تتغلغل إحداها في الأخرى تغلغلاً متبادلاً، بحيث توجد كل منهما داخل الأخرى» (١٢١).

و«العدم» الذى ينبغى أن نهبط إليه حين نفكر في خلق الله للعالم - هو في نظر «ف. لوسكى» - سر هو الآخر كالعدم الالهى الذى ينبغى أن نصعد إليه في اللاهوت

السلبى (٨٨). وخلق الله للعالم فعل لخلق وجود جديد جدة مطلقة، لا تتضمنه طبيعة الله. «والخلق عمل قامت به إرادة الله لا طبيعته» (٨٩). والأفكار التى خلق العالم وفقا لها ليست هى «الكون المعقول» داخل طبيعة الله: فهى ليست فى الطبيعة الالهية على حد تعبير ديونيزيوس (وكما يعلم الأب سرجيوس بولجاكوف) ولكنها «فيما يأتى بعد الطبيعة» أى فى الطاقات الالهية. ولما كانت الأفكار تحتوى فى داخلها على إرادة الله، فإنها دينامية (حركية): إنها أفكار - إرادية خارج المخلوق وتحدد مقدما المراحل المختلفة لمشاركة المخلوق فى الطاقات الالهية. والعالم عبارة عن ترتيب تصاعدى من التماثلات الحقيقية المدعوة إلى التآله عن طريق «تنسيق الطاقة» synergy، أى عن طريق التعاون الحر للإرادة المخلوقة مع الأفكار - الإرادية الالهية (٩٢).

واللاهوت الشرقى خلاصى (نسبة إلى الخلاص) دائما. ولأنه عاكف على مشكلة الاتحاد مع الله، فإنه لا يدخل فى تحالف مع الفلسفة كما تفعل «الاسكلائية» scholasticism (٩٩). والانسان مرتبط بطبيعته مع العالم كله. ولو أن آدم كان يهتدى بحب الله، ولو أنه وهب نفسه كلية لله، لكان قد اتحد مع العالم كله، وصعد به إلى الله، ولكن الله بدوره قد وهب نفسه للانسان الذى كان سيتلقى حينئذ عن طريق النعمة كل ما يملكه الله بطبيعته (القديس مكسيم). غير أن آدم أخفق فى مهمته الكونية، التى أخذها على عاتقه من بعده ابن الله، الله - الانسان، آدم الثانى. والفكر الشرقى معنى دائما بالعالم ككل. وهذه العناية تجد تعبيرا عنها فى اللاهوت، وفى الشعر الدينى، وفى تصوير الأيقونات، بل ربما كانت أكثر الأشياء تعبيرا عنها مؤلفات معلمى الحياة الروحية من متصوفى الكنيسة الشرقية (١٠٥). وينظر إلى تاريخ العالم كله على أنه «تاريخ الكنيسة التى هى الأساس الصوفى للعالم» (١٠٦).

وينبغى ألا تؤخذ كلمات سفر التكوين التى تقول إن الله حين خلق الانسان «نفخ» فيه «نسمة حياة» - ينبغى ألا تؤخذ على أن روح الانسان جزء من الله. إذ يلزم عن هذا أن الانسان عبارة عن «الله وقد أثقله جسد» أو «مزيج من الله والحيوان»، وهنا يصبح أصل الشر أمر يستعصى على الفهم ويكون «الله نفسه قد ارتكب الخطيئة فى آدم.» وعلى هذا يجب أن تفسر كلمات الكتاب المقدس على أنها تعنى أن «روح الانسان ترتبط ارتباطا وثيقا بالنعمة الالهية» (١١٢).

وينبغى أن نميز فى الانسان - كما نميز فى الله - بين الطبيعة والشخصية. الطبيعة شىء واحد فى الناس جميعا. وقد كان آدم قبل السقوط إنسانا كليا universal

man ، ولكن الطبيعة الانسانية تحطمت بسبب السقطة وانقسمت أفرادا عديدين (١١٥). وكل شخصية فريدة في نوعها ، غير قابلة للتعريف أو المعرفة في كمالها باعتبارها صورة الله، وفقا لرأى القديس جريجورى النيقوى. «الشخصية ليست جزءا من الكل، وإنما تحتوى الكل» (١٠٢)، وهى قادرة على أن تكون حرة من طبيعتها الخاصة، وأن تخضعها لذاتها. وبسبب السقطة فقد الانسان حريته الحقيقية، وأخذ يتصرف وفقا لصفاته الطبيعية أو «طبعه»، وصار أقل شخصية، أو «مزيجا من الشخصية والطبيعة». ويسمى هذا المزيج في أدب الزهد لدى الشرق «بحب الذات»، وإعادة تأكيد الشخصية يتحقق من خلال إنكار الذات، عن طريق تضحية حرة لارادة المرء الفردية. وحين تكف الشخصية عن الوجود من أجل ذاتها فإنها «تنبسط إلى ما لا نهاية، وتثرى بالكل الذى ينتمى إلى الكل». وتصبح صورة الله الكاملة، وتكتسب تشابها إلهيا، أى تصبح «إلها مخلوقا» أو «إلها بالنعمة». وهذا التآله يتم الحصول عليه عن طريق تعاون إرادتين - إرادة الروح القدس التى تهب النعمة، وإرادة الانسان الذى يتلقى النعمة (١٢٢).

وينبغى الانتصار على الخطيئة والطبيعة والموت إذا كان لابد من بلوغ التآله، وهذه العقبات الثلاث قد تغلب عليها الله الانسان، يسوع المسيح، «آدم الجديد» الذى وُجد في كائن واحد الوجود المخلوق وغير المخلوق. وجسده هو الكنيسة التى يجب التمييز فيها بين جانبين: الجانب الذى ينتمى إلى اللاهوت الباحث في طبيعة وشخص المسيح، والجانب الذى ينتمى إلى (النفس) الالهى pneumatological ، أى بين العضوى والشخصى (١٨١). فالكنيسة في جانبها المسيحى عبارة عن كائن عضوى إنسانى - إلهى «ذى طبيعتين وإرادتين، وتشاطين، لا ينفصلان، ومع ذلك فهما متمايزان». ومن ثم فإن ألوان الهرطقة التى تنتمى إلى الجانب الأول في تاريخ العقيدة تتكرر مرة أخرى في علم الكنيستيات ecclesiology (٢٨٣). وعمل المسيح موجه نحو الطبيعة الانسانية التى تتحد كلها في شخصه، أما الجانب الروحانى من الكنيسة فيتألف من هذه الحقيقة وهى أن الروح القدس يمنح كل شخصية امتلاء الألوهية وفقا لطبيعتها الفردى المتفرد (١٦٢). وواحدة الطبيعة الانسانية ترتبط بشخص المسيح، أما تعدد الأشخاص الانسانيين فيرتبط بنعمة الروح القدس (١٨٠). وعمل المسيح، وعمل الروح القدس، لا ينفصل أحدهما عن الآخر. و «الصفة الجامعة» للكنيسة تتألف في الانسجام أو في التطابق إلى حد ما - بين الوحدة والتعدد: واكتمال الكل لا يكون عبارة عن مجموع الأجزاء، مادام كل جزء يمتلك الاكتمال نفسه الذى يملكه الكل. والثالث المقدس هو المثل الأعلى لهذه الصفة

الجامعة (الكتلكة)، أو «قانون قوانين الكنيسة جميعاً» (١٧٣). والكنيسة بأسرارها هي الشرط الموضوعى لاتحادنا مع الله، أما الشروط الذاتية فتتوقف علينا.

والمسيح هو رأس الكنيسة بنفس المعنى الذى يكون فيه الزوج رأس الجسم الواحد لشريكين فى الزواج: فالكنيسة زوجته، وقلب الكنيسة هو أم الله. ويقول القديس جريجورى بالاما: إن «الله قد وحد فى العذراء مريم كافة الجوانب الجزئية للجمال الموزع بين المخلوقات الأخرى، وجعلها الحلية المشتركة لملكوت الكائنات جميعاً المرئية وغير المرئية. وعن طريقها يحصل الناس والملائكة على النعمة» (١٨٩).

ويجب أن يبدأ التأله على الأرض بأن نهىء أنفسنا للحياة الأبدية. وأيا كان نجاحنا فى هذه المحاولة، فإننا لا نستطيع أن نجعلها مستحقة لنا. «وتصور الاستحقاق - تصور غريب على تقليد الكنيسة الشرقية» (١٩٤). ولكى نبدأ الحياة الروحية، ينبغى أن نوجه إرادتنا صوب الله، وأن نزهذ فى العالم، وأن نصل إلى نوع من الانسجام بين العقل والقلب. «فالقلب أعمى بغير العقل، والعقل عاجز بغير القلب الذى هو مركز كل نشاط». فالشعور العاقل، أو «الرسالة» هي الشرط الضرورى للحياة الزاهدة (١٩٨).

ولا سبيل إلى شفاء الروح إلا اذا توجه الانسان بإرادته نحو الله بإيمان كامل فى الصلاة التى هي «لقاء شخصى مع الله»، وتدريب لنا على حب الله (٢٠٤). وفى البداية تجد الصلاة تعبيراً عنها فى الألفاظ، ولكن فى المراحل العليا، حين توهب الارادة تماماً لله، فإن الصلاة الروحية تتم بلا كلمات: فهي تأمل، «واستقرار مطلق وسلام، ومشاركة فى طاقات الروح القدس» كما يقول القديس إسحق السورى. ولا بد أن تصبح الصلاة مستمرة. ولقد اتبع رهاد الكنيسة الشرقية عادة الصلاة الداخلية أو الروحية المعروفة باسم «الهيسوخاسما» (٢٠٦). وفيها تتكرر طيلة الوقت تلك الصلاة القصيرة إلى يسوع: «أيها الرب يسوع المسيح، يا ابن الله، فلترحمنى أنا الخاطيء»، بحيث تصبح هذه الصلاة للراهب طبيعة ثانية. والغرض من هذه الصلاة هو الوصول إلى «المثل المستمر أمام الله» (٢٠٧). وينبغى ألا تصاحب الصلاة أية رغبة فى معاناة الوجد أو رؤية صور حسية للملائكة، أو المسيح أو السيدة العذراء. وقد حذر نيلوس السينائى Nilus the Sinaite من الوقوع فى هذا الخطأ منذ القرن الرابع (٢٠٨).

والاطراح الحر لطبيعة الانسان الخاصة والاتحاد مع الله يفضى إلى تحقق كامل

للشخصية الانسانية بمعونة النعمة، وإلى الوعى التام أو «الغنوص» gnosis، (الاشراق)، ويجعل الانسان «ابنا للنور» (سفر الرسالة إلى أهل إفسس، الاصحاح الخامس - الايات ٩-١٥). والكتب المقدسة مليئة بالتعبيرات التى تتعلق بالنور. والله نفسه يسمى النور، ويقول اللاهوتى الجديد القديس سمعان: «إن نور مجد الله يسبق وجهه». وقد ثارت فى القرن الرابع عشر مجادلات عن هذا النور بين التوماويين الشرقيين وأتباع تقليد الكنيسة الشرقية. وكانوا يناقشون «حقيقة التجربة الصوفية، وإمكانية تأمل الله تأملاً واعياً، وطبيعة النعمة المخلوقة أو غير المخلوقة». «ويقول القديس جريجورى بالاما: «إن الله يسمى النور لا من حيث طبيعته، بل من حيث طاقاته» (٢١٨). وهذا النور هو «الصفة المرئية لله، وللطاقات أو النعمة التى بها يجعل الله نفسه معروفاً. وهذا النور يملأ الحواس والعقل فى وقت واحد، كاشفاً نفسه للانسان كله، لا لملكة من ملكاته فحسب»؛ ومن ثم فإن القديس سمعان اللاهوتى الجديد يصف هذا النور بأنه خفى، ويؤكد فى الوقت نفسه أنه من الممكن رؤيته. (٢١٩). إنه النور اللامادى غير المخلوق لمجد الله. وقد كان هذا النور كامناً دائماً فى جسد المسيح بحيث لا يراه الناس، غير أن طبيعة الرسل عانت فوق جبل تابور بفضل النعمة الالهية تغييراً ضرورياً للتجربة الصوفية ولرؤية هذا النور» (٢٢١). وفى النهاية الاسكاتولوجية (الأخروية) للتاريخ «سيظهر هذا التحول للشخصية واتحادها مع الله ظهوراً مختلفاً فى كل كائن بشرى اكتسب نعمة الروح القدس فى الكنيسة. بيد أن حدود الكنيسة فى الجانب الآخر للموت وإمكان الخلاص لهؤلاء الذين لم يعاينوا النور فى هذه الحياة يظل سرا من أسرار رحمة الله، لانجروا على التكهن به، ولكن ينبغي ألا نحده وفقاً للمستويات الانسانية» (٢٣٤).

ويقول «فلاديمير لوسكى» فى ختام كتابه: إن اللاهوت السلبى للكنيسة الشرقية الذى يسعى إلى الامتلاء الكامل للوجود يصعد من التصورات إلى التأمل ويحيل العقائد إلى تجربة للأسرار الالهية التى لا يبلغ مداها التعبير. ويظهر المسيح فى الكنيسة دائماً «فى تمام ألوهيته، منتصراً مجداً حتى فى آلامه، وحتى فى دفنه». وعبادة ناسوتية المسيح غريبة على التقليد الشرقى، أو الأخرى أن إنسانيته المؤهلة تبدو فى نفس الشكل المجد الذى شاهده عليه الرسل فوق جبل تابور. ولم يدمج قديسو الكنيسة الشرقية بأى وشم «وإنما كانوا يتحولون بنور داخلى من النعمة غير المخلوقة فيبدون متآلفين كما كان المسيح يبدو فى تحوله» (٢٤١). «وإدراك امتلاء الروح القدس المعطى لكل عضو من أعضاء الكنيسة بما يتناسب مع نموه الروحى، يطرد ظلمة الموت، والخوف من الدينونة، وهوة الجحيم، ويوجه أنظارنا إلى الرب

الذى يقترب متلفعا بمجده. وهذا الفرح بالبعث والحياة الأبدية يجعل ليلة الفصح عيد الايمان حيث يشارك كل فرد ولو بنصيب ضئيل وللحظات قلائل فحسب في امتلاء اليوم الثامن الذى لن تكون له نهاية». ومن ثم فإنه في صباح عيد الفصح من كل عام تقرأ بصوت مرتفع عظة القديس «يوحنا فم الذهب» التى يقول فيها: إن السيد الرب يستقبل أولئك الذين يأتون إليه في الساعة الحادية عشرة بنفس الحب الذى يستقبل به أولئك الذين يأتون في البداية (٢٤٦).

الفصل السابع والعشرون

الملامح المميزة للفلسفة الروسية

الفلسفة علم، وبالتالي فإنها ككل علم تسعى إلى إقامة حقائق ثابتة ثبوتاً قاطعاً، فأصبحت من ثم ملزمة لكل كائن مفكر، دون أن يكون هذا الالتزام مقصوراً على شعب معين أو أمة معينة. ومهما يكن من أمر، فينبغى أن نضع في أذهاننا أن الفلسفة نوع فريد من العلم يختلف عن العلوم الأخرى من الناحيتين التاليتين: ففي تحليل طبيعة الوجود الكوني تهدف الفلسفة إلى المضي في هذا التحليل إلى أقصى حدوده، فهي لا تعنى بأقسام من العالم فحسب، وإنما تعنى أيضاً بتلك الجوانب التي لا تقبل التحليل، وتؤلف مضموناً من الأفكار والأحكام التي تتسم بأكبر درجة من العمومية. ولابد للفيلسوف لكي يؤدي هذه المهمة في نجاح أن يتمتع بملكة التأمل النظرى، أى بملكة الحدس العقلى وقد نمت فيه نمواً مكتملاً يفوق نموها عند الرياضى مثلاً. ومن جهة أخرى، يجب على الفلسفة بعد أن درست العناصر الأساسية ومظاهر العالم - يجب عليها أن تفتش عن الرابطة المتبادلة بينها التي تشكل العالم ككل. وفضلاً عن ذلك فإن العالم ككل - مدروساً بواسطة ذلك القرع من الميتافيزيقا الذي يسمى علم الكون - يتضمن عناصر عينية فردية ذات دلالة كاللتطور البيولوجى مثلاً، أو تاريخ الانسانية - وعلى الفلسفة أن تجيب على السؤال الذى يتعلق بمعناها ويمكنها من العالم ككل. وحين يعالج الفيلسوف مثل هذه المشكلات يجد من المفيد استخدام ملكة التأمل الجمالى للوحدات العيانية. وهكذا تتطلب أعلى الانجازات الفلسفية اتحاد ملكتين متعارضتين، لا يسهل الجمع بينهما وهما: أعلى درجة من درجات التفكير المجرد، ودرجة عالية من التأمل العينى للواقع.

والواجبات الملقة على عاتق الفلسفة من الضخامة، والملكات اللازمة لتنفيذها من الضائلة في الانسان إلى درجة أنها تقف في الوقت الحاضر في مستوى أقل كثيراً من حيث التطور - من الرياضة أو الفيزياء مثلاً. ومن الممكن أن نتبين ذلك من وجود عدد كبير من مدارس الفلسفة، وهذه المدارس تتعارض أحياناً تعارضاً حاداً، وتعادى إحداها الأخرى عداء مريراً حتى إنه ليندرحقا في بعض الأحيان أن يقوم بينها أى فهم متبادل. وأسوأ الأشياء جميعاً أنه حتى أهم المذاهب الفلسفية يتضمن مع ما يتضمنه من إنجازات عظيمة، أخطاء لا شك فيها. وليس من النادر أن تظهر مدارس فكرية بادية التحيز إلى جانب واحد، فليس غريباً أن الفلسفة في تمايزها عن

العلوم الخاصة - أى العلوم التى تتعلق بقطاعات وجوانب جزئية من العالم - ليس غريبا أن تحمل طابع شخصية الأمم المختلفة المعنية بها واهتماماتها. وعلى هذا يستطيع المرء أن يتحدث عن الخصائص القومية فى الفلسفات الألمانية والفرنسية والانجليزية والأمريكية والروسية. وتتوقف الاختلافات بين فلسفات الأمم المختلفة على اختيار خاص لموضوعات الدراسة، والقدرة على النظر الفلسفى سواء عظمت هذه القدرة أم قلت، ودرجة الثقة - ارتفاعا وانخفاضاً - فى أنواع التجربة المختلفة مثل التجربة الحسية أو التجربة الدينية، وهلم جرا.

ويقال عامة: إن الفلسفة الروسية معنية بصفة رئيسية بالمشكلات الأخلاقية. غير أن الأمر ليس على هذا النحو، فلقد درست كل ميادين الفلسفة، من نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والاستطيقا، وتاريخ الفلسفة، فى روسيا قبل الثورة البلشفية. وثمة قدر معين من الحقيقة تتضمنه فكرة أن الفلاسفة الروس يهتمون خاصة بمشكلات الأخلاق، وهذا القدر من الحقيقة سوف نتناوله فيما بعد. ولنبدأ الآن بمسألة نظرية المعرفة، وهى علم ذو أهمية حيوية للمشكلات الفلسفية الأخرى جميعاً، سواء فيما يتعلق بطبيعتها أم حلها.

والرأى القائل بأن العالم الخارجى قابل للمعرفة ينتشر انتشاراً واسعاً فى الفلسفة الروسية، وهو يوضع حقاً فى كثير من الأحيان فى صورته المتطرفة، أى فى نظرية الحدس أو التأمل المباشر للأشياء كما هى فى ذاتها. ويبدو أن إحساساً حاداً بالواقع - فى مقابل النظر إلى مضامين الإدراك الحسى الخارجى على أنها عقلية أو ذاتية - يبدو أن هذا الإحساس الحاد سمة مميزة للفلسفة الروسية. وقد كان السلافوفيل يصرون فعلاً على أن معرفتنا بالواقع معرفة مباشرة^(١)، ولكنهم لسوء الحظ قد وصفوا مثل هذه المعرفة بكلمة مضللة هى «الايمان». وقد وضع أشكالاً مختلفة من النزعة الحدسية فى الاستمولوجيا، أشكالاً تتباين من حيث درجة الاكتمال - كل من ف. سولوفيف، الأمير س. ترويتسكوى، الأمير يوجين ترويتسكوى، ن. لوسكى، فلورنسكى، س. فرانك، بابينين Babyinn، بيرزكوف Berezkhov، أوجنييف Ogniev، كوزلوف Kozlov (فى نظريته عن الإدراك العقلى لله)، إرن Em، ولوسيف Losev، ود. بولدريف D. Boldyrev، س. ليفتسكى S. Levitsky، أ. أ. إيلين I.A. Ilyin، وكارسافين إلى حد ما. بل يمكن أيضاً أن يدرج فى القائمة ممثلو المثالية المنطقية المتعالية من أمثال س. هسن S. Hessen، وج. د. جيرفيتش G.D. Gurvich من حيث إنهما يعترفان

(١) كما أشار إلى ذلك إى. رادلوف E. Radlov فى مقاله «نظرية السلافوفيل فى المعرفة» مجلة وزارة التربية العلمية، فبراير ١٩١٦.

بوجود الارادة - الحدس. وينتمى أيضا إلى هذه الطائفة نفسها المفكرون الذين يعتقدون أن الايمان الدينى هو أعلى أشكال المعرفة، من أمثال كودريافتسف Kudriavtsev ونسميلوف Nesmelov.

والنزعة الحدسية الروسية تتميز عن المثالية الاستمولوجية الكانتية في أنها واقعية إبستمولوجية. وقد وجدت لها تعبيراً - فيما وجدته من تعبيرات - في أن الفلسفة الروسية كما يمثلها الشقيقان «ترويتسكوى» قد سبقت الفلسفة الغربية في تنفيذها للنظرية القائلة بأن معطيات الحس ما هى إلا حالات عقلية ذاتية للملاحظ، واعترفت بطابعها المتجاوز للذاتى transsubjective. ومن التعبيرات الأخرى عن هذه الواقعية، ثقة الفلاسفة الروس في الحدس الصوفى الذى يمنحنا المعرفة بالمبادئ فيما وراء المنطق metalogical.

والمثل الأعلى للمعرفة «المتكاملة» - أى المعرفة باعتبارها وحدة عضوية شاملة كما نادى بها «كيريفسكى» و «خوميياكوف» - هذا المثل الأعلى قد راق لكثير من المفكرين الروس، بيد أنه لا يمكن بلوغ هذا المثل إلا إذا أعطيت الجوانب: تحت العقلى subrational (الصفات الحسية) من العالم، والجانب العقلى (أو المثالى) والمبادئ فوق العقلية - أعطيت كلها معا في التجربة التى تجمع بين الحدس الحسى والعقلى والصوفى. ويقول «كيريفسكى» و «خوميياكوف» إن الحقيقة كلها لا تتكشف إلا للإنسان كله. ولا يبدأ الإنسان في فهم الوجود الحقيقى للعالم وإدراك الحقائق فوق العقلية عن الله إلا إذا حشد قواه الروحية جميعا من: تجربة حسية وفكر عقلى، وإدراك جمالى، وتجربة أخلاقية، وتأمل دينى. وهذه بعينها هى التجربة المتكاملة التى تكمن وراء العمل الخلاق الذى قام به كثير من المفكرين الروس من أمثال «ف. سولوفيف»، والأمير «س. ترويتسكوى»، و«الأميرى. ترويتسكوى»، و«فلورنسكى»، و«بولجاكوف»، و«برديائف»، و«ن. لوسكى»، و«س. فرانك»، و«كارسافين»، و«لوسيف»، و«أ. إلبين»، وغيرهم، فقد حاولوا بارتباطهم بهذه التجربة أن يضعوا فلسفة تكون عبارة عن توليف شامل. وتقدم لنا ترجمة حياة الشقيقين «ترويتسكوى» مثلاً بارزاً على الطريق الروحى المؤدى إلى التجربة المتكاملة. فقد عانى كلاهما من ذلك الجذب الروحى الذى ينجم من الحياة بالفكر النظرى وحده القائم على التجربة الحسية، ووجد كلاهما امتلاء الحياة، وثروة من الفكر حين استخدم كل منهما أثناء وضعه لتصوره عن العالم صنوف التجربة جميعاً، بما في ذلك الأشكال المرفهة منها كالتذوق الجمالى والوعى الأخلاقى والتأمل الدينى.

ومن الأمور التي تسترعى الملاحظة أنه حتى أهم الفلاسفة الوضعيين الروس وهما «لافروف» و«ميهيلوفسكى» Mihailovsky قد وضعاً فلسفتهم بغرض الجمع بين الحقيقة النظرية والحقيقة باعتبارها صلاحاً (وهو غرض ألح عليه ميهيلوفسكى خاصة) مبينين بذلك ثقتهم المطلقة في شهادة التجربة الأخلاقية. وهذا يفسر لنا لماذا يعارض المفكرون الروس نظرية الصراع من أجل البقاء باعتباره عاملاً من عوامل التطور. ولم يكن «ميهيلوفسكى» و«كروپوتكين» و«دانيلفسكى»، و«تشتشين» هم وحدهم الذين يرفضون مثل هذا النصور عن التطور رفضاً قاطعاً، بل لقد رفضه أيضاً الفيلسوف المادى «تشيرنيسفسكى». ويتضمن التأكيد القائل بأن المفكرين الروس يهتمون أولاً وقبل كل شيء بعلم الأخلاق، يتضمن قدراً معيناً من الحقيقة، ذلك أنهم حتى حين يعالجون ميادين الفلسفة الأخرى التي تبتعد عن الأخلاق فإنهم – كقاعدة – لا يحولون أنظارهم عن علاقة موضوعهم بالمشكلات الأخلاقية – ويقول الأب فاسيلى زنكوفسكى Zenkovsky مؤلف كتاب «تاريخ الفلسفة الروسية» (وهو الكتاب الذى قدم الجزء الأول منه إلى الأكاديمية اللاهوتية بباريس لنيل درجة الماجستير): «إن للأخلاق أهمية خاصة في تطور الفكر الفلسفى الروسى. بل إن أنصار الطبيعة المتطرفة والوضعية يفردون للأخلاق مكانة مستقلة وسائدة حقاً: وأولوية الأخلاق واضحة وضوحاً تاماً لدى «هرتسن» Hertsen. وأكثر من ذلك وضوحاً لدى «لافروف»، – و«ميهيلوفسكى» و«تولستوى» وغيرهم. وربما كانت النزعة الشخصية الأخلاقية هى أكثر وجهات النظر تميزاً للفكر الروسى حتى يومنا هذا».

والحلقة الواصلة بين معطيات الحس تحت العقلية subrational والمبادئ فوق العقلية superrational هى الوجود المثالى المجرد، وهذا الوجود يدرك عن طريق النظر أى الحدس العقلى. وملكة التأمل النظرى قد نضجت نضجاً كبيراً عند الفلاسفة الروس، كما هى الحال عند الفلاسفة الألمان. ومن الحق أن الوضعية، والمادية الميكانيكية قد انتشرا في روسيا انتشاراً واسعاً، غير أن الميل إلى مثل هذه الآراء قد وجد، ومازال موجوداً بلا أدنى شك في الدول الأخرى – بين العلماء والمهندسين والأطباء والمحامين وغيرهم من المتعلمين الذين لا يتمتعون بعقلية فلسفية – وهؤلاء يؤلفون الغالبية العظمى دائماً. أما بالنسبة للفلاسفة الروس المحترفين، فإن كثيراً منهم كانوا وضعيين أو ماديين.

والسعى إلى المعرفة المتكاملة والاحساس الحاد بالواقع يرتبطان في الفلسفة الروسية بالثقة في كل صنوف التجربة سواء الحسية منها أم الأشد من ذلك رهافة.

أعنى تلك التجربة التى تتوغل إلى أعماق بنية الوجود. ويشق المفكرون الروس بالحدس العقلى، وبالتجارب الأخلاقية والاستيطيقية (الجمالية) التى تكشف عن القيم العليا، ولكنهم يثقون فوق هذا كله بالتجربة الدينية الصوفية التى تقيم صلة الانسان بالله وملكوته.

ومهمة الفلسفة الرئيسية هى أن تصوغ نظرية عن العالم ككل، نظرية قائمة على كل صنوف الخبرة، والتجربة الدينية تزودنا بمعطيات على جانب كبير من الأهمية لهذا الغرض، إذ تعطى ذلك الاكتمال النهائى لتصورنا عن العالم وتكشف عن المعنى الاسمى للوجود الكونى. والفلسفة التى تأخذ فى اعتبارها هذه التجربة تثبت حتما أنها فلسفة «دينية». ولما كانت أعلى مراحل التجربة الدينية وأكملها هى ما وصلت إليه المسيحية، فإنه من الطبيعى أن يكون للفلسفة التى تفتش فى أعماق أعماق الوجود طابع مسيحى. ولعل أشد السمات تميزا للفلسفة الروسية هى أن عددا من مفكرها قد كرسوا طاقاتهم لوضع تصور مسيحى شامل للعالم. وبعض هؤلاء المفكرين - مثل «سولوفييف»، و«فلورنسكى»، و«بولجاكوف»، يتميزون بالاطلاع الواسع، وكثيرون منهم يتمتعون بموهبة ادبية متميزة، وآخرون كتبوا عددا من المؤلفات المتنوعة التى ترجمت إلى الانجليزية والفرنسية والألمانية. فإذا وضعنا هذا كله فى اعتبارنا، رأينا أن تطور الفلسفة الروسية الهادف إلى تفسير مسيحى للعالم، حقيقة ذات أهمية كبيرة، قادرة على أن تؤثر تأثيرا ملحوظا على الحضارة الانسانية.

وقد اقتصرنا فى عرضى على التعاليم الدينية التى نادى بها فلاسفة - مثل سولوفييف - بدعوا باتباع التقاليد العامة للفلسفة الأوربية، ثم وضعوا تصورا مسيحيا للعالم فى أسلوب يختلف عن الأسلوب الذى تصطنعه عادة الأكاديميات اللاهوتية وينتشر بين رجال الدين. ويستطع المرء أن يذكر إلى جانب هذه التعاليم المؤلفات القيمة التى تقترب من الأسلوب التقليدى للكنيسة الأرثوذكسية الروسية - مثل مؤلفات الأسقف «فيوفان فيشنسكى» Feofan Vyshinsky والمطران «أنطونى هرايوفتسكى» Antony Hrapovitsky وغيرها. وتناقش معظم هذه المؤلفات فى كتاب الأب «جورج فلوروفسكى» الحافل بالمعلومات «سبل اللاهوت الروسى» الذى أوصى به قرائى.

ويمكن أن نذيل هذه الملاحظات العامة عن الطبيعية الخاصة للفلسفة الروسية المسيحية بأن نشير إلى السمة المميزة التالية لها. ذلك أن المذاهب المسيحية للفلاسفة الذين أشرنا إليهم مذاهب «واقعية» قاطعة. وفى تعليمهم عن الأسرار، والتوبة

والنعمة والتآله والكنيسة، يعارض الفلاسفة الروس الأرثوذكس النزعة الأخلاقية والذاتية ذات الاتجاه الواحد، فهم يضعون في مكان الصدارة التركيبات «الأنطولوجية» والتغيرات التي تنتاب الحياة الشخصية والحياة الكونية والتي تؤدي إلى تغيرات في الظروف الأخلاقية والعقلية، ويعتقدون أن الكيانات العينية تؤلف أساس الواقع، وأن العالم عبارة عن كل عضوى.

ولا يعتمد الفلاسفة الروس في تعليمهم عن الله وصلته بالعالم – لا يعتمدون على الاستدلالات اعتمادهم على التجربة المعاشة «لالتقاء الشخصى مع الله». ويمكن أن نجد ضروبا من الوصف المذهل للتجربة الصوفية عند «سولوفييف» والأمير «يوجين ترويتسكى»، والأب «ب. فلورنسكى»، والأب «س. بولجاكوف».

ويهتم كثير من الفلاسفة المتدينين اهتماما رئيسيا بالمشكلات الكونية، وتكتسب مسيحيتهم في جملتها طابعا «كونيا»، ومن الأمثلة الواضحة خاصة على ذلك، ما يقدمه علم «الصوفولوجيا» Sophiology – وهى نظرية مميزة أشد التمييز للفلسفة الروسية الدينية. وهى تمتزج باهتمام بالكائنات الروحية العالية عى البشر، وقد كان «فلاديمير سولوفييف» أول عارض «للسوفولوجيا»، ثم توسع فيها من بعده الأب «ب. فلورنسكى»، والأب «س. برلجاكوف»، والأب «ف. زنكوفسكى»، بيد أنها قوبلت بمعارضة حاسمة من مجمع موسكو، وكذلك من الأب «ج. فلوروفسكى»، و«فلاديمير لوسكى» وغيرهما. ومع ذلك فإنها لو اتخذت شكلا معدلا يتسق مع معتقدات الكنيسة الأثوذكسية، فمن المؤكد أنها سوف تلعب دورا ذا دلالة فى التطور المقبل للفلسفة الدينية.

وتصور «التجهر» consubstantiality الذى أدخله الأب «باقل» «باقل فلورنسكى» من اللاهوت التثليثى إلى الميتافيزيقا – تصور ذو أهمية حيوية للنظريات التى تدور حول بنية العالم، وقد وجد هذا التصور قبل المسيحية وخارجها، إذ أدرك «أفلاطون» و«أرسطو» و«أفلوطين» قيام روابط انطولوجية وثيقة بين جميع الكيانات فى العالم، روابط تتغلب على الانقسامات فى الزمان والمكان. وتوجد هذه الفكرة نفسها لدى جميع المفكرين المسيحيين: إذ توجد لدى آباء الكنيسة وكبار الأسكلائين، وفى فلسفة «فشته» و«شلنج» و«هيجل» وجميع المفكرين الدينيين من الروس. غير أن ميزة «فلورنسكى» هى أنه أدخل مبدأ التجهر إلى الميتافيزيقا عامدا على أساس تمثل معناه اللاهوتى، وبهذه أعطى حافزا لا استخدامه استخداما منهجيا بكل وسيلة ممكنة. وجعل منه «فلورنسكى» نفسه أساسا لنظريته فى الحب المسيحى باعتباره

رباطا بين كائنات شخصية ، وعليه يقوم تسامياها الحقيقى. وقد استخدمه فلاسفة آخرون من الروس فى وضعهم لنظرية فى الحدس، أو نظرية فى القيم، أو نظرية فى معالجتهم لمشكلات عديدة أخرى.

وفكرة (السوبورنوست) Sobornost التى توسع فيها «خومياكوف» هى أيضا ذات أهمية كبيرة. السوبورنوست معناها مزيج من الاتحاد والحرية بين عدد كبير من الأشخاص على أساس الحب المشترك لله وللقيم المطلقة جميعا. ومن اليسير أن نرى أن مبدأ «السوبورنوست» له قيمته، لا بالنسبة لحياة الكنيسة فحسب، بل بالنسبة لحل كثيرا من المشكلات بروح التوليف بين النزعة الفردية والنزعة الكلية الشاملة universalism. وقد بدأ كثير من الفلاسفة الروس فى استخدامها حين مناقشتهم للمسائل المتباعدة التى تتعلق بالحياة الروحية والاجتماعية. وهذا المبدأ قيم الى الدرجة التى ينبغى فيها أن نشير إليه بمصطلح خاص. ومن الأفضل أن نقدم لهذا الغرض الكلمة الروسية «سوبورنوست» التى تستخدم فعلا فى بعض الأحيان فى الآداب الانجليزية والفرنسية والألمانية. وتنتشر زمالة القديس «البان» والقديس «سرجيوس» الانجليكانية الأرثوذكسية مجلة اسمها «السوبورنوست».

ويعنى كثير من الفلاسفة الروس المتدينين بمعنى العملية التاريخية. وهم ينتقدون النظريات الوضعية فى التقدم ويذهبون إلى أنه من المستحيل تحقيق نظام اجتماعى كامل داخل الظروف الأرضية. وكل نظام اجتماعى جديد لا يحمل فى طياته غير إصلاحات جزئية فحسب، ويتضمن فى الوقت نفسه عيوباً جديدة، وإمكانات لاساءة الاستعمال. وتدل إخفاقات التاريخ على أن غرض العملية التاريخية هو تهيئة الانسانية للانتقال من التاريخ إلى «ما وراء التاريخ» meta - history - إلى حياة العالم الآخر فى ملكوت الله. والشرط الجوهرى للكمال فى ذلك الملكوت هو تسامى الروح والجسد أو التأله عن طريق النعمة.

ويقول بعض الناس الذين ينفرون من الميتافيزيقا، ومن الدين خاصة - أنه لم توجد فى التاريخ الروسى فترة شبيهة بأسكلائية العصر الوسيط حيث كانت طاقات الناس العقلية مكرسة تماما لوضع مذهب فى الفلسفة المسيحية، وهم يعتقدون أن المجتمع الروسى فى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين قد دخل لأول مرة مرحلة من الفكر تقابل مرحلة العصر الوسيط، ومن ثم فإنهم ينظرون إلى هذا المجتمع على أنه مجتمع متخلف. وهذا رأى لا يضع فى حسابه هذه الحقيقة وهى أن الحضارة لا تنمو وفقا لخط مستقيم صاعد، وإنما وفقا لخط لولبى. والمنحنيات

العليا من هذا الخط اللولبي تحتوى على عمليات موازية لمنحنيات السفلى ومماثلة لها، ولكنها أشد رهافة واكتمالا بفضل عمليات التطور السابقة. وليست الفلسفة الروسية تكرارا للفلسفة الأسكلائية، ولكنها تنتفع من كافة إنجازات العلم والفلسفة الحديثة وخاصة إنجازات نظرية المعرفة التي تطورت تطورا عظيما في أيامنا هذه. وعلى ذلك يمكن أن يقال إن الفلسفة الروسية إنجاز تقدمى قادر على أن يعطى للفكر الغربى دفعة جديدة.

وسوف ينظر الأشخاص الروس المتمسكون بالتقاليد القديمة (الأرثوذكس) والذين اعتادوا في معالجتهم للمشكلات الدينية على الأسلوب التقليدى السائد في الأكاديميات اللاهوتية القديمة - سوف ينظرون في ارتياب إلى المؤلفات الفلسفية التى تدخل إلى الفكر الدينى سمات كثيرة من الأدب الدنيوى. وهؤلاء ينبغى أن يتذكروا على أية حال أنه في عصرنا هذا قد انفصل عن الكنيسة كثير من الناس في كل أمة، وعلى كافة مستويات المجتمع، وأن هؤلاء الناس يعتقدون أن التصور المسيحى للعالم لا يتفق مع العلم والفلسفة. ولمحاربة هذا الخطأ، فلا بد أن يتضمن الأدب الدينى والفلسفى أعمالا من مختلف الأنماط لتتلاءم مع مطالب الأوساط الاجتماعية المتباعدة. والأدب الذى تناولناه مفيد في إثارة اهتمام عاطف بالمسيحية في عقول الأشخاص المثقفين ثقافة عالية، الذين أخذوا يشعرون بعدم الاكتراث للدين تحت تأثير الطابع العام للمدينة الحديثة.

وفي حياة المجتمع، ينمو كل اتجاه أيديولوجى فوق مهاد ميل آخر مضاد، وعليه أن يصارعه. واليوم، يهاجم أنصار المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتى كل فلسفة دينية هجوما غاضبا. والفلاسفة السوفيت جميعا الذين تظهر مؤلفاتهم مطبوعة ينتمون إلى هذه المدرسة. ومهما يكن من أمر، فإنه لا ينبغى أن نبالغ في دلالة هذه الحقيقة بالنسبة لتاريخ الثقافة الروسية. فالمادية الجدلية هى الفلسفة الوحيدة التى تسمح بها الحكومة السوفيتية، والفيلسوف الذى يحاول أن يؤلف كتابا أو مقالا في اتجاه فكرى مختلف، لن ينشر عمله، بل إنه سيتعرض فضلا عن ذلك لخطر الارسال إلى أحد معسكرات الاعتقال. ولكن، ما أن تتحرر روسيا من الديكتاتورية الشيوعية، وتحصل على حرية الفكر، فسوف تظهر فيها على التو مدارس للفلسفة مختلفة ومتعددة كما هى الحال في أى بلد حر متمدن.

وتتضمن الفلسفة الروسية كثيرا من الأفكار القيمة، لا فيما يتعلق بالمشكلات الدينية فحسب، بل بالنسبة لميادين الاستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والميتافيزيقا

وعلم الأخلاق. والتعرف على هذه الأفكار مفيد لتطور الثقافة الانسانية العالمية. غير
أن تاريخ الفلسفة لامة بأكملها موضوع يبلغ من التعقيد حدا لا يمكن أن يحيط به
كتاب واحد. فمن المأمول إذن أن تظهر قريبا مؤلفات عن الفلسفة الروسية بقلم كتاب
يعتقون وجهات نظر تختلف عن وجهة نظر مؤلف هذا الكتاب، وسوف تكمل هذه
المؤلفات وتصحح بعضها البعض الآخر.

الفهرس

الصفحة

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| الفصل الأول: الفلسفة الروسية في القرن الثامن عشر والشطر الأول من القرن التاسع عشر | ٥ |
| الفصل الثاني: فلاسفة النزعة السلافية | ١٢ |
| الفصل الثالث: المستغريون أصحاب النزعة الغربية | ٤٩ |
| الفصل الرابع: الماديون الروس في الستينات من القرن التاسع عشر (المذهب العدمي) | ٦٣ |
| الفصل الخامس: الوضعيون الروس | ٧٠ |
| الفصل السادس: انحلال النزعة السلافية | ٧٦ |
| الفصل السابع: أسلاف فلاديمير سولوفييف | ٨٠ |
| الفصل الثامن: فلاديمير س. سولوفييف | ٨٩ |
| الفصل التاسع: نظرية المعرفة والمنطق والميتافيزيقا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر | ١٥٠ |
| الفصل العاشر: الأميران (س.ن) و(إ.ن. ترويتسكوى) | ١٦٩ |
| الفصل الحادى عشر: أصحاب النزعة الشخصية من الروس | ١٧٨ |
| الفصل الثانى عشر: أصحاب النزعة الكانتية الجديدة من الروس | ١٨٣ |
| الفصل الثالث عشر: العقلية المتغيرة للمتقنين الروس في بداية القرن العشرين | ١٩٢ |
| الفصل الرابع عشر: الأب باقل فلورنسكى | ١٩٨ |
| الفصل الخامس عشر: الأب سرجيوس بولجاكوف | ٢١٦ |
| الفصل السادس عشر: نيقولا برديائف | ٢٦٢ |
| الفصل السابع عشر: الحدسيون | ٢٨٢ |
| الفصل الثامن عشر: ل.ب. كارسافين | ٣٣٨ |
| الفصل التاسع عشر: دراسات في المنطق | ٣٥٦ |
| الفصل العشرون: المثالية المتعالية - المنطقية في روسيا | ٣٥٩ |
| الفصل الحادى والعشرون: الفلاسفة العلماء | ٣٧٢ |
| الفصل الثانى والعشرون: فقهاء القانون - الفلاسفة | ٣٧٧ |
| الفصل الثالث والعشرون: الأفكار الفلسفية لدى الشعراء الرمزيين | ٣٧٩ |

| | |
|-----|--------------------------------------------------------------------------|
| ٣٩١ | الفصل الرابع والعشرون: المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي |
| ٤٢٨ | الفصل الخامس والعشرون: تأثير «أ. ماخ» و«ر. أفينايس» على الماركسيين |
| ٤٣١ | الفصل السادس والعشرون: التطورات الحديثة في الفلسفة الروسية |
| ٤٥٦ | الفصل السابع والعشرون: الملامح المميزة للفلسفة الروسية |

| | |
|---------------|----------------|
| ١٩٨٤ / ٣٣٢٥ | رقم الإيداع |
| ٩٧٧-٠٢-٠٨٦٨-X | الترقيم الدولي |
| ISBM | |

١ / ٨٢ / ١٤٤٤

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

DEPARTMENT OF THE ARMY
OFFICE OF THE ADJUTANT GENERAL
WASHINGTON, D. C. 20315
-ALEXANDRIA



هذا الكتاب

أول مرجع جامع شامل في تاريخ الفلسفة الروسية . كتبه مؤلفه الروسي « نيقولاى لوسكى » أستاذ الفلسفة السابق بجامعة سان بطرسبورج باللغة الإنجليزية مباشرة بعد نفيه من روسيا في بداية الحكم السوفيتى ضمن أربعين مفكراً وفيلسوفاً وأديباً تفرقوا بعد ذلك في أنحاء شتى من أوروبا وأمريكا .

ويستعرض الكتاب في تفصيل وافٍ قرنين ونصفاً من النشاط الفلسفى الذى بدأ في روسيا مع بداية القرن الثامن عشر ، فلم يترك فيلسوفاً أو مفكراً روسياً كبير أو صغير دون أن يتعرض له بالدرس والتقويم ، كما أفرد فصلاً إضافياً لكبار الفلاسفة الروس من أمثال برديائف وفلاديمير سولوفيف وسميون فرانك وغيرهم من معاصريه وغير معاصريه الذين أحاط بفكرهم إحاطة كاملة دقيقة ، نافذة إلى الأعماق .

وقام المؤلف - وهو نفسه فيلسوف له فلسفته الخاصة التى يعرضها في فصل من أمتع فصول الكتاب - بتصنيف التيارات والمدارس الفلسفية والفكرية تصنيفاً مُحْكَمًا ، كما عمد إلى تبويب الكتاب تبويباً دقيقاً منسقاً . واستطاع أن يجمع في منهجه بين الموضوعية الزهية والحدس العميق لكى يعرض علينا بعد ذلك روح الفلسفة الروسية وملامحها المميزة عرضاً مشوقاً في أسلوب أدبى يتسم بالسلاسة والجمال والأناقة بحيث يستطيع متابعته المثقف العادى - إلى جانب المتخصص في مجال الفلسفة - دون كلل أو إملال .